Supplément à la « Vie Spirituelle »
1er Octobre 1935

ÉTUDES ET DOCUMENTS

« L'état et les grandeurs de Jésus » de Bérulle [1]

Le livre *de l'État et des Grandeurs de Jésus*, qui au XVII[e] siècle a fondé la réputation de Bérulle, l'a plutôt desservi auprès de la postérité. En effet, tandis que les conférences et les lettres sont des œuvres facilement accessibles, les *Grandeurs de Jésus* découragent par leur masse.

Le dessein de l'auteur est cependant d'une grandiose simplicité. Le point de départ, ce sont les rapports ineffables des trois personnes de la Trinité, « leurs émanations internes » ; de la Trinité, Bérulle passe au monde créé : Dieu, voulant opérer hors de soi et faire des créatures capables de le connaître, de le servir, de l'adorer, s'est résolu de faire un monde; et dans ce monde même, il a voulu choisir un sujet, avoir une œuvre à soi qui fût unique et singulière. C'est là l'objet du divin mystère de l'Incarnation, « le suprême des œuvres de Dieu, le chef-d'œuvre de sa puissance, de sa bonté, de sa sapience », et qui selon Bérulle trouve sa justification en dehors

(1) Ces pages sont extraites de la préface de la *Correspondance du cardinal de Bérulle*, dont le premier volume paraîtra en octobre. Dès maintenant on peut souscrire chez Desclée et de Brouwer à l'édition de la Correspondance, qui sera complète en trois volumes.

même de la chute originelle, dans l'honneur que la divinité se rend à elle-même.

Telle est l'architecture de l'œuvre de Dieu. L'activité de l'homme, image de Dieu, doit être, selon la mesure de ses forces bornées, calquée sur cette œuvre divine : « imiter les divines opérations ». Les hautes considérations par lesquelles Bérulle prélude à l'apologie de l'oblation de servitude ne sont donc pas inutiles, puisque, en vertu de l'analogie universelle, les activités inférieures devant se régler sur les supérieures, c'est dans la contemplation de la vie divine que l'homme trouvera la règle de sa propre vie. C'est en l'école de Sapience, non en l'école de Science, qu'il s'élèvera à ces hautes vérités.

*
* *

Qu'est-ce qui tirera la créature de son néant, comment commencera-t-elle son itinéraire vers Dieu? C'est en vérité Dieu qui vient vers elle par le mystère de l'Incarnation. Jésus s'est fait le vrai centre du monde, et le monde doit être en mouvement continuel vers lui. En s'incarnant, il a accepté tout le dénuement, toute la servitude humaine : *semetipsum exinanivit, formam servi accipiens*; par le même acte, liant la personne divine à la personne humaine, il a établi l'humanité en une condition si éminente et si élevée qu'elle ne relève plus des lois communes de la nature; désormais, privée de sa subsistance et personnalité propre, elle est douée de celle du Verbe éternel qui entre en possession de l'état, des actions et des souffrances de la nature humaine pour en disposer selon son divin vouloir, tandis que la nature humaine par un merveilleux échange « entre heureusement au droit de l'état, des grandeurs et des biens de la filiation divine par un commerce et communication ineffable »; et Bérulle chante la louange des grandeurs de la nature déifiée par le Christ.

Comme on le voit, l'opposition des grandeurs et des misères de l'homme n'a pas chez lui le même sens que chez Pascal. Elle n'exclut pas une conception optimiste de la nature humaine qui sera tout à fait étrangère à Port-Royal. Les Anciens ont eu raison de célébrer les grandeurs et les perfections de l'homme. « L'homme est un grand miracle », un petit monde qui enclôt toutes les perfections de ce grand univers, un admirable composé de deux natures toutes différentes, l'une spirituelle « qui range dans le cabinet de sa mémoire tout le monde sans qu'il y tienne lieu, qui est une image de Dieu et de la souveraineté et opération de Dieu en la terre; l'autre corporelle, animale et sensible, qui est un abrégé de cet univers ». C'est vraiment tout l'enthousiasme des humanistes qui s'exprime dans cet hymne à la nature. Bérulle n'a pas été effleuré par les doutes d'un Montaigne. L'excellence de la création lui paraît aussi évidente que la création elle-même; la chute d'Adam n'a pu défigurer l'œuvre divine. Mais de cette excellence, l'homme ne peut tirer aucun motif d'orgueil. Le fait que par sa raison « il comprend l'univers » —, comme le dira Pascal, qui verra dans cette prérogative une marque de la grandeur humaine —, ne suffit pas à tirer l'homme de son néant, puisque l'univers même est un néant au regard de Dieu. Tandis que Pascal recherche dans la conscience humaine, telle qu'elle se révèle à lui dans son propre moi, des preuves de misère et de grandeur, Bérulle a les yeux fixés sur le rapport du Créateur et de l'homme. Le prodige de l'Incarnation, c'est d'avoir pour ainsi dire changé ce rapport fondamental. Considéré en lui-même, quelle que fût son excellence naturelle, l'homme était tout néant au regard de Dieu; considéré dans le Christ, il n'est plus que grandeur : c'est que le Christ a assumé la nature humaine et l'a rendue participante de toutes les excellences divines. Cette déification s'étend à tous les états, à toutes les actions de la vie humaine, les plus hautes comme les plus humbles : le travail, les langueurs, la

souffrance, la vocation, le voyage, la nourriture, le sommeil même, tout cela, non moins que les plus hautes activités de l'esprit, est moyen de sanctification pour les âmes qui adhèrent au Christ; la hiérarchie des activités humaines perd ici toute signification; l'avantage même sera aux plus humbles qui nous rapprochent le plus du Christ : pour nous en effet, Jésus s'est livré à un Hérode, à un Caïphe, aux Juifs, aux idolâtres, à la souffrance, à la croix, à la mort même. Il nous faut donc adorer et imiter son humble dépendance, nous soumettre à ses lois, à son amour, à sa puissance, lui rendre hommage et servitude éternelle, trouver la vie dans sa mort, le repos dans sa croix, le salut en ses plaies, la joie en ses souffrances, l'honneur en ses opprobres, la liberté dans sa captivité, la grandeur dans son humble et volontaire dépendance. C'est la seule voie qui nous soit ouverte pour atteindre à la vraie grandeur. L'œuvre de Pascal est un plaidoyer contre l'indifférence des hommes à la religion; celle de Bérulle est un plaidoyer contre l'indifférence des chrétiens à la personne du Christ.

*
* *

L'Incarnation ne doit pas être considérée à part de la Trinité et de l'Eucharistie. Le sens profond de ces grands mystères, c'est la communication que la nature divine y fait d'elle-même. Le mystère de l'Incarnation est comme une imitation expresse de la communication, « cause et exemplaire de toutes les autres » qui est entre les trois personnes de la Sainte Trinité. Le mystère de l'Eucharistie est comme une imitation du mystère de l'Incarnation, comme son application et extension à chacun des chrétiens.

La vie du chrétien consiste à refaire vers la divinité le chemin que la divinité a fait vers lui. Dieu qui est unité, par degrés distincts d'unité, descend jusqu'à l'homme — ;

l'homme du plus bas de la terre et du profond de son néant monte de degrés en degrés jusqu'à Dieu, jusqu'à l'unité suprême et primitive par la vue, lumière et jouissance de la gloire qui nous rend un avec lui : *Qui adhaeret Domino, unus spiritus est* : adhésion suprême; idéal de cette vie crucifiée, jouissance de la vie bienheureuse.

Or Dieu est présent dans tout l'univers créé : il est présent en toutes choses, chacune demeurant dans les bornes de sa propre nature et condition. Il est en elles pour leur donner être, vie et mouvement et les y conserver. Cette présence universelle, indifférente aux êtres matériels, aux bêtes brutes, aux hommes charnels, navre puissamment les cœurs de ceux qui aiment Dieu; mais c'est par la grâce seule que nous atteint cette sainte navrure, c'est par elle que cette présence indifférente devient exigeante et contraignante, qu'elle nous oblige à sortir de nous-même, à nous mettre en quête du Christ : « Tu ne me chercherais pas si tu ne me possédais pas : *Non possent quaerere non habentes.* » La phrase sublime de saint Bernard et de Pascal doit revêtir ici son sens le plus fort. Il ne s'agit pas de l'inquiétude de la foi perdue ou simplement languissante. C'est l'âme chrétienne prenant le sentiment de son exil, du caractère insupportable d'une condition séparée de Dieu, et qui ayant conscience de la présence de Dieu, *In ipso vivimus, movemur et sumus*, ne sait pas répondre à cette présence divine.

Mais le Christ est venu à son secours par l'Incarnation. La présence de Dieu en la nature humaine est une imitation divine de la manière d'être et résidence que les personnes divines ont l'une dans l'autre en leur unique et commune essence; elle imite le séjour, le repos, la communication éternelle de Dieu en soi-même. Par l'adhérence au Christ, nous pouvons effacer en nous l'image du monde, l'image du vieil homme. Nous peignons à sa place le soleil de justice, le soleil du ciel Empyrée et de l'éternité, Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui est l'image vive que le Père a formée et exprimée en soi-même, et

qu'il a exprimée au monde et au sein de la Vierge par le mystère de l'Incarnation. C'est en cet exercice que nous devons passer notre vie, mais cette « imitation de Jésus » restera bien imparfaite. Seul le soleil par sa réflexion dans une glace peut peindre le soleil. Ainsi Jésus est le vrai peintre de soi-même; après que nous avons essayé de le peindre imparfaitement en nos pensées et nos affections spirituelles, il veut se figurer lui-même bien plus parfaitement dans nos cœurs et nos esprits purifiés par la grâce : ce qu'il fait en la vie du ciel. Et c'est en ces deux sortes de peinture que se passe la vie de l'âme : l'une en laquelle, par son ardeur et son industrie aidées de la grâce, elle est opérante et imprimante en son fond l'esprit et la vérité de Jésus, et l'autre en laquelle Jésus même par l'abondance et la plénitude de ses lumières agit et opère lui-même et lui imprime son esprit et sa ressemblance. Ainsi sortie de l'unité divine, l'âme par la médiation du Christ, retourne à cette même unité. Mais c'est dans les épines de la pénitence, dans la croix de la vie chrétienne, dans la mort de nos vices et affections terrestres que nous nous rendrons capables de Dieu. Que l'amour qui a crucifié Jésus-Christ nous crucifie en Jésus, qu'il nous sépare de la terre, nous élevant et haussant par-dessus les choses terrestres, caduques et périssables; et comme l'amour a la propriété de transformer celui qui aime en l'objet aimé, par l'amour notre âme possédera Dieu dès la terre, tel qu'il est en lui-même, non tel qu'il est en elle-même; et c'est seulement au ciel que la connaissance nous unira à Dieu tel qu'il est, c'est le privilège des Bienheureux. Et c'est pourquoi en la terre, l'amour a la prééminence de la félicité, tandis que la connaissance recouvre cette prééminence dans la vie éternelle. Et c'est là l'essence du « Volontarisme » bérullien, l'idée que les voies de l'amour nous mènent plus loin que celles de la connaissance. Mais, tandis qu'une sainte Thérèse nous donne une description des états, des démarches, des épreuves de l'âme engagée dans les voies de la perfection,

Bérulle, avant tout grand spéculatif, grand scolastique, nous donne une justification métaphysique de cette voie de la perfection. Le mot de « métaphysique » est d'ailleurs impropre. et à celui même de théologie il faudrait substituer celui de Sagesse. En vertu de l'analogie universelle, il y a une rigoureuse correspondance entre tous les niveaux, tous les ordres de connaissance, et l'on ne peut imaginer une connaissance séparée. Il est impossible de connaître les parties sans connaître le tout. C'est par la connaissance — même « en énigme » — du monde archétype, des miracles de la Trinité et de l'Incarnation, que doivent se régler toutes les démarches de l'âme humaine. Ce sont les lumières émanées de la Sapience éternelle qui peuvent nous guider dans notre vie voyagère. « Au milieu des flots qui nous environnent, nous devons garder les yeux fixés sur ces deux belles Tramontanes : l'Amour de Dieu et la Patience du Christ. »

JEAN DAGENS.

La « componction du cœur »

(suite) (1)

5. — Du VIII^e^ au XII^e^ siècle

L'historien du sentiment religieux qui entreprendrait d'étudier comme elle le mérite la componction au moyen-âge aurait fort à faire. Quant à nous si nous devons tenir compte des facteurs qui s'exercent différemment selon les milieux et les temps, c'est pour mieux reconnaître les constantes. Il nous est permis (dans l'exposé, non dans l'enquête) d'aller en une seule étape jusqu'au seuil du grand siècle scolastique. Les scolastiques paraissent à première vue faire exception. Mais jusqu'à eux, la présence de la componction telle que Cassien, Grégoire et Isidore nous en ont donné l'idée, est un des caractères les plus patents de presque tous les écrits spirituels. Presque partout, et de plus en plus à mesure qu'on avance, les pieux ouvrages sont pareils à ces prairies si abondamment irriguées que l'eau n'y circule pas seulement dans quelques ruisseaux, elle surgit du sol où que l'on marche (2).

(1) *La Vie Spirituelle*, septembre 1935, p. [65].

(2) Le mot est très fréquent, mais la chose l'est bien davantage. Les oraisons ou méditations de saint Anselme en sont un exemple caractéristique. Nous ne nous rappelons pas que le mot y soit. Or voici trois témoignages sur l'effet qu'elles devaient produire, et produisaient réellement. 1° Anselme envoie à son ami Gondulphe les trois oraisons où Dom Wilmart reconnaît les Or. L à LII (P. L. 158, col. 948-959), et lui écrit : « Et utinam ita sint longae, ut, antequam ad finem cujuslibet earum legendo, vel potius meditando pervenia-

Il y a même parfois là, pensons-nous, un excès. Des auteurs ne semblent guère voir la vie chrétienne que sous l'aspect de la pénitence. D'autres exagèrent la part de la sensibilité. Mais nous ne parlons que selon les apparences. La réalité qui seule importerait si elle pouvait être connue, c'est l'œuvre qu'accomplit le Saint-Esprit. Pur historien ou critique théologien de l'expérience chrétienne, il faut toujours garder fortement conscience de ce fait que nous investissons *un mystère*. On doit appliquer ici l'image dont le P. Sertillanges aime à se servir pour faire comprendre ce qui choque dans certains récits de la Bible : les hommes ne sont que des enfants maladroits; avec une humilité merveilleuse, Dieu guide leur main et leur apprend à faire des bâtons. Nos pères du moyen-âge nous ont laissé quelques écrits barbouillés; qui oserait percer le secret de l'amour docile avec lequel ils suivaient sans doute la main de Dieu? Quelle est la part de la grossièreté? Par exemple, quand ce moine, dans un traité *de la Connaissance de Soi*, voit la misère de l'homme en ce qu'il n'est jamais avant sa naissance qu'une semence impure, durant sa vie qu'un récipient de fumier et après sa mort la nourriture des vers (1), si de telles considérations éveillaient la piété, celle-ci nous paraît aujourd'hui plutôt épaisse et courte. Pourtant une

tur, ad quod factae sunt, compunctio scilicet contritionis vel dilectionis (où nous reconnaissons nos deux componctions) in eis per supernum respectum inveniatur » (P. L., 158, col. 1086); — 2° Durand, abbé de la Chaise-Dieu, écrit à saint Anselme : « Pietas scriptae tuae orationis excitat in nobis pietatem sopitae compunctionis... »; — 3° Saint Thomas Becket lisait les oraisons de saint Anselme avant de célébrer la messe pour « entretenir en son cœur l'esprit de componction » et il versait des larmes abondantes, rien qu'à voir les vêtements sacerdotaux qui lui étaient apportés. (Dom Wilmart, Introd. aux Médit. de saint Anselme, trad. Castel, pp. XXXVIII-XXXIX.)

(1) Helinand de Froidmont, *de Cognitione sui*, cap. IX (P. L. 212, col. 730).

telle vue commande une attitude de l'âme. Il y avait la stupéfiante vigueur de tempéraments qui exigeaient d'être matés par des moyens physiques et par une discipline spirituelle proportionnée. Cette discipline subsiste, mais qu'y pouvons-nous entendre, n'étant pas dans la peau de ces hommes dont tel ou tel récitait en hiver le Psaume CXVIII^e^, plongé dans un étang glacé? Ou bien, quand nous voyons Adalger (1) rapporter avec complaisance ce mot, dans lequel un vieillard du désert résumait toute doctrine : *Il faut toujours pleurer*, quand il recommande de passer son temps à dire : *Malheur à moi! malheur à moi!* prenons garde qu'il écrit pour une recluse (et qu'il ne mesure pas toujours la portée de ses mots). Ou encore, représentons-nous la simonie, l'incontinence des prêtres, les malheurs temporels qui appelaient des réactions violentes dans l'âme des saints. Ou enfin — pour nous borner — ce qui, dans tant d'effusions sentimentales nous semble gourmandise spirituelle, n'est-il pas à mettre simplement au compte du mauvais goût littéraire? Ayant ainsi suggéré que des déviations se produisent, étudions l'essentiel, qui n'a pas vieilli, qui peut nous rajeunir.

Autant et plus encore qu'à l'époque de saint Grégoire, l'importance extrême accordée à la componction s'éclaire par le rôle donné à la contrition pour la remise des péchés. Certes, on référait la contrition à la confession. Mais on lui reconnaissait une vertu purifiante plus absolue. Ce qui semblait particulièrement efficace, c'était la honte du péché (*erubescentia*, parfois *verecundia*) (2), que la confession manifeste et excite. Dès lors, tout ce qui apparaissait dans le champ de la conscience, tous les sentiments

(1) *Liber de studio virtutum* (vers 950, selon Dom Gougaud, *Ermites et reclus*, p. 65), c. IX (P. L. 134, col. 925-928).

(2) « Verecundari coram sacerdote » était une expression stéréotypée.

qui, provoquant, augmentant cette honte, concouraient à effacer la tache du péché, composaient la *contrition*. Celle-ci prenait facilement en fait un sens plus large qu'aujourd'hui. Non seulement elle était, ce qui nous paraît aller de soi, le noyau central de la componction, mais à cause de cette façon très psychologique et concrète d'envisager la pénitence, elle était entendue un peu à la façon de ce complexe qu'est la componction. Dans cette perspective, les textes prennent un singulier relief.

Or cette perspective est beaucoup plus exacte qu'on ne pourrait le croire à première vue. Assurément, les concepts multiples que comporte la théologie de la pénitence étaient agencés de façon maladroite. Mais cela ne portait pas atteinte à l'essentiel de la réalité sacramentelle, tout le monde tenant que la réconciliation du pécheur ne pouvait être faite que par l'Église, que le pouvoir des clefs était entre les mains des évêques et des prêtres (1), que la contrition des péchés mortels devait aboutir à la confession faite au prêtre. Donc si la théologie était par trop inadéquate, en fait la grâce sacramentelle de l'absolution désirée ou reçue rayonnait sur toute la componction. Inadéquate au mystère, une théologie l'est toujours. Celle-ci avait l'avantage d'accueillir à plein les fortes paroles de l'Écriture sur le pouvoir du repentir. Elle ne risquait pas, comme celle de Scot et de ses successeurs, de minimiser les sentiments du pénitent et leur expression. Ces derniers théologiens, les réduisant au rôle de conditions, ne les firent plus entrer dans la constitution même du sacrement. La théologie des XI^e^ et XII^e^ siècles répondait mieux au sens chrétien du pécheur. Le pécheur appelle la rencontre la plus intime qui se puisse réaliser de sa misère et de la miséricorde divine, il croit que le Christ la procure dans le sacrement de pénitence. Comment le Christ

(1) Même pour Abélard, cf. TEETAERT, *La confession aux laïques...*, p. 90.

vient-il à lui, c'est ce que disait mal cette théologie, mais elle disait parfaitement que le pécheur devait aller au Christ de tout son être. Dans sa ruine, sa douleur est le seul bien qui lui reste; c'est sur elle que le Christ a prise pour faire passer en lui sa vertu de rachat, c'est elle qui apporte au pied de la croix sa malheureuse vie. Elle ne saurait être excessive. De là un développement de la componction infini.

De là ces prières pour demander les larmes qui demeurent dans le missel. « Dieu tout-puissant et très doux, qui de la pierre avez produit pour le peuple assoiffé une source d'eau vive, faites sortir de la dureté de notre cœur les larmes de la componction, afin que nous puissions pleurer nos péchés et que nous méritions, par votre miséricorde, de recevoir leur rémission ». Ce sont bien ces larmes, dit la post-communion, qui effacent la tache du péché; selon la secrète, elles éteignent les flammes qui leur sont dues (1). De là cette affirmation de Richard de Saint-Victor qui étonne lorsqu'on sait le prix de la componction d'amour : « Le meilleur mode de la componction est celui qui naît à la pensée du compte strict que

(1) *Orat. ad diversa*, Missel romain, n° 21, dominicain, n° 26. Selon M. F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, p. 107, cette prière « était presque telle quelle dans le sacramentaire grégorien; les moines la récitaient chaque soir avant de quitter l'église ». — Cf. un beau texte de Guigues II le Chartreux, *Scala claustralium* (vers 1145-1150), cap. VI (P. L. 184, col. 479) : « O felices lacrimae *per quas* maculae interiores purgantur, *per quas* peccatorum incendia extinguuntur », etc... Nombreuses aussi sont les prières où l'on demande de célébrer la messe avec larmes. Ainsi Jean de Fécamp (abbé de 1028 à 1078), prière qui fut très répandue au moyen-âge, attribuée à Augustin, Ambroise ou Anselme : « Per hanc omnipotentiam tuam, te rogo, concede mihi peccatori hoc coeleste sacrificium celebrare cum timore et tremore, cum cordis puritate et lacrimarum fonte, cum laetitia spirituali et caelesti gaudio »... (Dom Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots*... 1932, p. 118.) (On voit que dans ce texte il y a chaque fois redoublement : les larmes équivalent à la pureté du cœur.)

Dieu nous demandera (1). » De là l'emploi courant du mot « componction » pour celui de « contrition » (2).

(1) « Optimus autem pene modus compunctionis, qui surgit ex consideratione districti examinis » : *de Eruditione hominis interioris*, cap. XV in fine, 16 in fine (P. L. 196, col. 1255 et 1257). Cf. plus loin, un texte du *Benjamin Major* dans le même sens. — C'est ici le meilleur lieu pour signaler le poème de Jean de Fécamp qu'a publié Dom Wilmart (*Auteurs spir...*, pp. 131-134) et qui est un des plus beaux textes que nous connaissions relatifs à la componction. Il est fait de citations de l'Écriture, ou au moins d'allusions, et par là illustre bien ce que nous avons déjà dit de la vertu qu'a l'Écriture pour provoquer la componction. Il est intitulé : « Isti versiculi ad excitandum cordis compunctionem de Scripturis collecti sunt. » Dom Wilmart les présente comme une « complainte sur *les fins dernières* ». Elle est bien cela. Mais cette expression a le tort d'évoquer plutôt la prédication et pieuse littérature de certains modernes que celle de nos vieux saints. Justement la componction est le lieu privilégié où l'on doit étudier leur différence. Voici dans cette complainte l'ordre des sujets qui excitent la componction : strophe I : l'homme a perdu la ressemblance divine; II : oubli de la rédemption (remarquons combien il est théologique de commencer ainsi par évoquer le grand ordre providentiel où l'homme doit tenir sa juste place, la création et la re-création; cf. plus loin ce que nous disons du *sens de créature*); III : attachement aux biens périssables; IV : misère de l'homme; V : insouciance de la mort; VI : crainte de l'enfer; VII : faire pénitence tandis qu'il en est temps encore; VIII-XII : le jour du jugement; cinq trophes sur douze lui sont consacrées, l'*ubi erit* de S. Grégoire.

(2) Quelques exemples : S. Anselme, *Cur Deus homo?* I, 21 : Ans. demande à Boson comment il pense que peut être remis un petit péché « sicuti est unus aspectus contra voluntatem Dei ». Boson répond : « una sola compunctione » (*Floril. Patrist.*, fasc. 18, p. 33). Nous ne comprenons donc pas comment, pour M. l'abbé Rivière (*Le dogme de la rédemption, Essai d'étude hist.*, 1905, p. 298 et *le Dog. de la Réd. au début du Moyen-Age*, 1934, p. 79), Anselme ne dit pas un mot du repentir.

Hugues de St-Victor, *de Sacramentis*, Lib. II, pars XIV, cap. VIII (P. L. 176, col. 568) : « Impietas peccati rectissime obduratio mentis accipitur, quae primum in compunctione solvitur, ut postmodum in confessione peccatum ipsum, id est debitum damnationis, absolvatur. » — *In Ep. ad Rom.*, qu. LII (P. L. 175, col. 445) : « Poenitentia est compunctio mentis de praeteritis, et propositum de futuro, vel dolor, quia fecit propositum quod amplius non est facturus. »

Robert Pulleyn († vers 1150), VI *Sent.*, cap. LIX (P. L. 186, col. 908);

Pierre Lombard est le plus fameux témoin de cet usage, insérant dans ses *Sentences* la formule, que Calvin devait encore traduire (mais pour la nier) : Trois choses sont réputées « à pénitence : *componction* de cœur, confession de bouche et satisfaction d'œuvre (1) ».

« Componction » néanmoins comportait un sens plus large, plus vague, appartenait aussi à d'autres contextes. Une formule qui fut célèbre le manifeste : « La méditation engendre la science, la science la componction, la componction la dévotion, la dévotion rend parfaite l'oraison (2). » Cette formule eut un grand succès parce que le traité *de Spiritu et Anima* où elle se trouve, compilation

— Abélard, *Ethica, seu Scito te ipsum*, cap. XIX (P. L. 178, col. 664); Ep. VII ad Heloïs. (col. 227); S. Bernard, *Sermo I in Ascens. Domini*, 3 (P. L. 183, col. 301); — *in Cantic. Ezech. regis* (P. L. 183, col. 548) : « Placet uterque Deo, et peccator compunctus, et justus devotus »; — Richard de S'-Victor, *Explic. in Cant.*, cap. XVII in fine (P. L. 196, col. 458).

Alain de Lille, *les Six ailes des Séraphins* (P. L. 210, col. 274), texte important pour la fin du moyen-âge, parce que l'ouvrage passera pour être de S. Bonaventure; — *Summa de arte praedicatoria*, cap. XXX (P. L. 210, col. 170).

Poème moral originaire du pays liégeois (fin du XII[e] ou début du XIII[e]) publié par le P. Teetaert, *La confession aux laïques*, p. 492 : « S'il est solz (seul) ne peut faire confession, Il soi peut repentir par teil contricion, Teil dolor peut avoir et teil compunction, Ge cuit que Deus li fait de ses pechiez pardon. »

Cf. pour se purifier de la multitude des petites fautes : Sermon anonyme *De utilitate confessionis*, seconde moitié du XII[e], cité Teetaert, p. 192, n° 1.

Contrition élargie au regret de *toute* misère : Adam Scot, sermon sur la Circoncision (P. L. 198, col. 374).

(1) IV *Sent.*, d. 16 : « In perfectione autem poenitentiae, tria observanda sunt, scilicet compunctio cordis, confessio oris, satisfactio operis. » La formule existait longtemps avant le Lombard, mais il nous semble que c'est habituellement « contritio » qu'on y lisait.

(2) « Meditatio parit scientiam, scientia compunctionem, compunctio devotionem, devotio perficit orationem. » *Liber de Spiritu et Anima*, P. L. 40, col. 816.

du XII[e] siècle, passa généralement pour l'œuvre de saint Augustin (1). Plus encore, sans doute, parce qu'elle condensait une expérience séculaire. La science dont elle parle n'est pas un savoir théorique; elle consiste « à se connaître soi-même et sa misère, plutôt que les vertus des herbes et les natures des animaux, et quand vient cette science, vient aussi la douleur (2) ». « La dévotion est une affection pieuse et humble pour Dieu, humble par conscience de l'infirmité propre, pieuse par considération de la clémence divine. L'oraison est la dévotion de l'esprit, c'est-à-dire la conversion vers Dieu par l'affection pieuse et humble. » Un moderne qui connaît les précisions apportées par saint Thomas et qui les juxtapose comme des blocs imperméables est tenté de trouver maladroit cet essai d'agencement. Les notions y rentrent les unes dans les autres; on ne voit pas que la dévotion s'y distingue ni de la componction, ni de l'oraison (3). Mais comme l'auteur dit bien que ces réalités s'impliquent l'une l'autre! Ce qui importe, c'est justement ce qu'il fait : souligner le rôle de la connaissance dans la componction, évoquer les idées de misère, d'humilité, d'affection, de piété, et enfin lier l'oraison à la componction qui la purifie (4). La formule, avec les explications qui l'ac-

(1) Dom Wilmart a montré (*Aut. spir...*, pp. 177-183) que la partie du traité où se trouve notre texte procède de Hugues de S[t]-Victor, *de Modo orandi*.

(2) Allusion à Eccle., I, 18 : « Qui apponit scientiam, apponit et dolorem. »

(3) N'oublions pas que chez saint Thomas lui-même c'est une trouvaille tardive, qui n'apparaît pas avant la Somme, d'avoir donné une consistance propre à l'acte intérieur de « dévotion », de l'avoir distingué et de son contexte psychologique et des actes qu'il commande.

(4) Sur les rapports componction-humilité, pureté de conscience, notons la belle formule d'une oraison celtique de VIII[e] siècle, attribuée durant le moyen-âge à saint Jérôme : « Da mihi, Domine, timorem tuum, cordis compunctionem, mentis humilitatem, conscientiae puritatem, ut terrena despiciam, coelum suspiciam, pec-

compagnent, inclut l'essentiel de ce qu'exprimaient les deux comprimés pédagogiques célèbres : la définition de saint Isidore et le classement quadripartite de saint Grégoire. Mais son principal mérite est de représenter la tradition monastique qui place la componction dans le mouvement spirituel par lequel on s'élève de la lecture sacrée à la contemplation. L'échelle fameuse : « *lectio-meditatio-oratio-contemplatio* », semble n'avoir été systématisée qu'au début du XII[e] siècle (1). Et en même temps on explique par la componction le passage du second au troisième échelon (2). Saint Jérôme lui-même, quoiqu'il parlât de ces « flèches aiguës qui percent notre cœur » durant la lecture sacrée et le font brûler comme celui de Cléophas et de son compagnon sur le chemin d'Em-

cata oderim et justitiam diligam » (P. L. 101, col. 490 ou col. 1385; cf. Dom WILMART, *Aut. spir.*, p. 575 et 576, n. 1). Nous verrions volontiers de l'un à l'autre de ces quatre membres un progrès psychologique, la componction naissant de la crainte, etc. D'autre part, il semble évident que ce sont quatre causes auxquelles correspondent quatre effets indiqués dans la seconde partie de la phrase : la componction fait ainsi désirer le ciel, et l'humilité est conçue comme une contrition, ce qui est fréquent. Toujours les implications réciproques, familières à ces spiritualités.

La componction comme humilité : autre oraison celtique du VIII[e] siècle, ou antérieure, attribuée à S. Grégoire, et qui s'est bloquée avec la précédente (WILMART, *op. l.*, p. 573, n. 1, p. 574; P. L. 101, col. 1400) : « Expelle a me, Domine, jactantiam mentis et auge compunctionem cordis; minue superbiam meam et perfice humilitatem veram in me. Suscita in me fletum, mollifica cor meum durum et lapideum. Libera, Domine, animam meam ab omnibus insidiis inimici, et conserva me in tua voluntate. Doce me, Domine, facere voluntatem tuam, quia Deus meus es tu. » Ici, évidemment les deux premières phrases sont parallèles et chaque fois le premier membre fait antithèse au second. (Sur « mollifica cor meum », WILMART, p. 574, n. 1.)

(1) Dans la *Scala claustralium*, que Dom WILMART tendrait, mais avec beaucoup de prudence, à attribuer à GUIGUES II et daterait 1145-1150. Mais elle serait antérieure : Le R. P. ROBILLIARD me signale que HUGUES DE S[t]-VICTOR s'en est inspiré dans le *Didascalion*, l. V, ch. 9 (P. L. 176, col. 797).

(2) *Scala claustralium*, cap. 3 et 4 (P. L. 184, col. 478).

maüs (1), n'employait jamais à ce sujet le mot de « componction », ce que firent, nous l'avons vu, Cassien et saint Grégoire. Du coup, on intègre à la doctrine sur la componction ce qui regarde la *lectio divina*, et inversement. Le haut-moyen-âge et le XII[e] siècle le font sans cesse. Alors, on s'étend sur le rapport de la méditation, de la componction et de l'oraison. C'est que l'esprit de saint Benoît règne sur toute cette époque (2).

Dans son joli traité sur *l'Enfant Jésus à douze ans*, Aelred de Riévaulx recommande au converti, qui est comme un nouveau-né pauvre, exilé dans les ténèbres de l'Égypte, de se retirer auprès de Jésus enfant à Nazareth. Parmi les fleurs des Écritures, la grâce de la componction intérieure rompra les liens de sa dureté. Il croîtra dans les dons de l'Esprit et les vertus (3). Il pourra monter enfin à Jérusalem. Son âme brûlante, transportée par la lumière de la contemplation dans la Jérusalem céleste, méritera de s'entendre dire : Tu es toute belle, mon amie... Déjà l'hiver est passé, les fleurs apparaissent dans notre terre. Et parce que ce sont les gémissements de la componction qui ouvrent la vie contemplative, l'époux ajoute : La voix de la tourterelle s'est fait entendre dans notre terre (4). Il faut, comme la tourterelle, chercher la solitude. C'est un oiseau qui va seul et qui

(1) Ép. LXV, 12, cité par Denys Gorce, *La lectio divina...*, p. 186, n. 1 ; cf. les textes cités dans les notes, II[e] partie, ch. 6 ; III[e] partie, ch. 4. — Cf. Alain de Lille, *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium*, au mot *Speculum* (P. L. 210, col. 950) : « Aliquis enim considerat in Scripturis, quasi in speculo, vultum nativitatis suae, qualiter sit homo natus, quam fragilis et quid futurus, in quantis miseriis positus, et inde magnam compunctionem contrahit. »

(2) Cf. Dom Usmer Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII[e] siècle* (1927) : l'index aux mots « componction », « larmes », particulièrement les pp. 209-213.

(3) P. L. 184, col. 852.

(4) « Quoniam pro gemitu compunctionis aperitur vita contemplationis » (col. 862).

gémit (1). Il faut s'ensevelir à tout ce qui est du monde, comme Élie dans sa grotte. Alors, l'âme saisie de componction gravira les degrés de la prière; elle connaîtra le vent impétueux, puis le tremblement de terre, où, éclatant en larmes, elle lavera tout ce qu'elle trouvera en elle d'impur, puis le feu, enfin la légère brise où Dieu passe (2).

Un mot circulait sous le nom de saint Augustin : « Qui n'a pas la componction du cœur n'a pas une oraison pure (3). » La componction ne procurait pas seulement la pureté nécessaire à la prière, elle-même était la meilleure prière : « Souvent, disait Geoffroy de Vendôme, les paroles n'expriment pas tout ce qu'on aurait à dire, une larme toujours montre toute l'affection du cœur » (4).

C'était un temps de piété très *humaine*, au beau sens du mot : miséricordieuse, émue de notre condition. Le cistercien Gonthier de Pairis ne rejette pas ce qu'il appelle les larmes charnelles, c'est-à-dire provoquées par les

(1) Elle est « solivaga et gemebunda » (col. 863); cf. Bède, in S. Th., III^{a}, qu. 37, a. 3, ad 4.

(2) Col. 863.

(3) Ainsi : Alain de Lille, *Summa de arte praedicatoria*, cap. 30 (P. L. 210, col. 169) : « Qui non habet compunctionem, non habet mundam orationem. » Le *de Modo bene vivendi* (P. L. 184, col. 1216, commente : « compunctionem, vel contritionem ».

(4) « Verba aliquando non proferunt totum negotium; lacryma semper totum ostendit affectum. » Sermon sur Madeleine (P. L. 157, col. 271).

Cf. la notice du *Liber pontificalis* sur le pape S. Zacharie († 752) (Édit. Duchesne, I, 428). « Compunctione inspirationis divinae, dum tantae orationis dulcedine ab eo prolata sanctumque virum conspicerent fundere preces, plures... in lacrymis sunt permoti. »

Cette nécessité de la componction dans la prière était entendue de la liturgie publique comme de l'oraison secrète. Un joli exemple du sentiment selon lequel la componction est par excellence la disposition que doit apporter le moine à l'*opus Dei* : l'auteur des *Meditationes de humana conditione* (vers 1190) s'accuse d'avoir, étant chantre, trouvé plus d'agrément aux douces modulations de sa voix qu'à la componction du cœur avec laquelle il aurait dû chanter (P. L. 184, col. 501).

peines du temps. On ne doit pas les bannir tout à fait de l'oraison. Pénurie de biens, afflictions corporelles, injures subies, ou quelque chose qui nous presse, il nous faut humblement recourir à Dieu, dans les larmes, dans la componction du cœur, pour qu'il subvienne à nos besoins (1). Combien caractéristique du XIII[e] siècle la demande de saint Aelred, qui résume bien toute sa belle prière au Christ : que l'Esprit de Jésus purifie son cœur. Comment cela ? Par la foi, l'espérance et la charité, bien entendu; mais, au degré proprement moral, quelles vertus désire-t-il? La *componction*, la *piété*, et l'*humanité*, leur « affectus ». Puis l'abbé demande pour lui les qualités nécessaires au gouvernement de ses enfants, et enfin, pour eux : « Que votre Esprit lui-même nourrisse leurs âmes par la suavité de la componction et, par la lumière de votre grâce, qu'il illumine leurs cœurs (2). »

Désormais, compatir aux péchés du prochain ou à ses autres maux est une des principales formes de la componction (3). Nous n'avons pas vu saint Grégoire lui faire de place. Non point, est-il nécessaire de le dire? qu'elle lui fût inconnue. Les souffrances du peuple ne lui laissèrent pas la force de poursuivre ses homélies sur Ezéchiel.

(1) *De oratione, jejunio et eleemosyna*, XI, 4 (P. L. 212, col. 204). — « Componction », comme souffrance causée par toute tribulation, avec le symbolisme de la myrrhe et la référence à « Potasti nos vino compunctionis » : GILBERT DE HOLLAND, *Serm. 41* (1167) (P. L. 184, col. 218).

(2) « Descendat Spiritus tuus bonus et dulcis in cor meum, et praeparet in eo habitaculum sibi mundans illud ab omni inquinamento carnis et spiritus, et infundens ei fidei, spei et caritatis augmentum, compunctionis, pietatis et humanitatis affectum... Ipse (Spiritus)... et suavitate compunctionis reficiat mentes eorum et lumine gratiae tuae illustret corda eorum » (Dom WILMART, *Aut. spir.*, pp. 293, 295).

(3) Exemples : ADALGER (vers 950) : « Solummodo illi lugentes sunt beati, qui sua aliorumque peccata deflent » (P. L. 134, col. 927); — Prière de S. FULBERT, évêque de Chartres († 1028) : « Sancta Dei Genitrix, perpetua Virgo Maria, impetra mihi compunctionis lacrimas, ut innumerabilia peccata mea incessanter

Or dans de telles circonstances et consacrant à la componction les derniers développements après lesquels il s'arrêta, il la limita toujours aux rapports qu'entretient l'âme en son intime avec Dieu seul. A l'époque où nous sommes, la compassion est devenue une espèce de componction si importante qu'elle signale une étape de l'ascension spirituelle pour plusieurs auteurs. Le *Liber de Modo bene vivendi ad sororem* offre en ce sens un petit schéma bien suggestif : au début domine la contrition, puis le sentiment de la misère du monde uni à la compassion pour le prochain, enfin l'amour de la patrie céleste (1). Voilà un enrichissement de la componction qui est dans sa logique vitale et qui désormais est acquis. On s'étonne, quand on le médite, qu'il n'ait pas eu lieu plus tôt. Décidément, il faut des siècles de vie pour rectifier les compartimentages des concepts et du vocabulaire. Des générations de saints ont pareillement pleuré, que ce fût leur frère qui souffrît ou eux-mêmes, et ils n'ont pas étendu comme leur souffrance l'usage du mot qui servait à la désigner! Maintenant, le langage correspond bien à la psychologie de leur amour. Ce qu'il y a de plus précieux dans ce discernement des trois tristesses, c'est d'unir en une même cause de larmes les « misères du monde » et la « compassion pour le prochain ». Cela revient à caractériser ce degré moyen du progrès spirituel par le sentiment de notre communion dans la misère avec nos frères. Élargissement de la contrition où nous

defleam, ut sicut fuit mihi dulce peccare, ita mihi dulce sit poenitere et lugere, non solum propria, sed et aliena commissa » (publ. avec une notice de Y. Delaporte, Chartres, 1928, p. 11 ou p. 18); — S. Bernard, *Serm. III de Epiph.*, distingue trois sortes de larmes : « devotionis, poenitentiae, fraternae consolationis ».

(1) P. L. 184, col. 1217 : « Ideo, soror dilecta, moneo te, ut primo lugeas propter peccata tua, deinde propter miserias hujus mundi atque compassionem proximi, at postremum vero propter dilectionem Dei ac coelestis praemii. » Cet ouvrage nous a semblé une médiocre compilation; nous ne savons d'où vient le morceau qui nous intéresse ici.

reconnaissons l'œuvre du don de science (1), préparation à la vie contemplative.

C'est à peu près la doctrine que développe saint Bernard dans son traité *des Degrés de l'Humilité* (2). Le premier degré consiste dans le sentiment de sa propre misère, où l'on apprend la douceur, où l'on entre dans le mystère du Christ, qui a voulu pâtir, pour compatir. Évidemment notre misère qu'il a prise n'a pu augmenter la sagesse de Dieu, mais elle l'a rendu l'un de nous. De même, le sens que nous prenons de cette misère en nous s'étend avec la charité du Christ à notre prochain ; il nous fait atteindre le second degré, qui est celui de la miséricorde. Dans l'Évangile, la béatitude des miséricordieux ne vient-elle pas après celle des doux? Elle précède celle des cœurs purs, car par la miséricorde, nous accédons au troisième degré, qui est celui de la purifiante contemplation.

(*A suivre.*) fr. P. RÉGAMEY, O. P.

(1) Nous la reconnaissons selon la pensée même du XII[e] siècle, et non pas seulement d'après la systématisation postérieure de S. Thomas. De quelque façon que l'on entende les dons du Saint-Esprit, on s'accorde depuis S. Augustin à considérer le don de science comme un sens profond de la misère des créatures. Cf. AELRED, *de Jesu duodeni* : « Si Spiritus scientiae suae infirmitatis cognitionem et auxilii divini desiderium infuderit... » (P. L. 184, col. 862); — GONTHIER DE PAIRIS, *de Orat., jej. et eleem.*, l. XI, cap. 12 : « Haec Dei voluntas (dont l'accomplissement est sollicité dans la troisième demande du *Pater*) impletur per spiritum scientiae quae de terrenis est; quem cum acceperit homo considerans in his temporalibus et transitoriis nullam esse beatitudinem, dolensque se deceptum quod in eis aliquando spem habuit, convertitur ad facienda praecepta Dei sive consilia. . Unde duplici dolore permotus totus resolvitur in luctum et lacrimas... » (P. L. 212, col. 184 et 185.)

(2) P. L. 182, col. 943-951. M. GILSON, dans son beau livre sur *la Théologie mystique de saint Bernard*, 1934, pp. 95-96, a montré la place de cette doctrine dans le « socratisme chrétien ».

La doctrine spirituelle de Chardon

(*Suite*)

VI. — Notre-Dame des Sept-Douleurs, ou les exigences de la grâce d'affinité

Corollaire : « La mesure de la grâce de Marie, Mère de Jésus, sera celle de sa croix (1). »

Suivent dix chapitres qui font un petit traité de la Compassion de la T. Sainte Vierge et qui peuvent être considérés comme le modèle du genre chardonien, c'est-à-dire comme un assemblage particulièrement heureux de l'humanisme le plus délicat et de la théologie la plus solide. D'autres avec Chardon, d'autres avant lui, parlèrent des souffrances de Marie; mais, là encore, je ne sais s'il y en eut jamais pour aller chercher si haut leur explication. Bérulle, par exemple, dit bien que, dès l'Annonciation, « la Vierge commença à être conforme à son Fils et d'avoir part à ses souffrances selon la mesure et la part qu'elle avait en la grâce et sainteté de ce premier mystère (2) ». Il lui arrive aussi de se faire l'écho de Cajetan, quand il écrit : « Marie entre dans les confins de la divinité (3) » et que « cette maternité divine est une qualité si sainte... qu'elle atteint, selon les plus grands docteurs de l'École, *proxime fines divinitatis*, qu'elle donne dans

(1) « Respondeo dicendum quod, sicut plenitudo gratiae a Christo derivatur in matrem, ita decuit ut *mater humilitati filii conformaretur...* » (*S. Th.*, III^a p., q. 37, a. 4). Saint Thomas ne vise ici que l'humiliation de l'obéissance aux préceptes de la loi. Mais le principe qu'il énonce a une portée beaucoup plus large, et l'on peut dire qu'il contient tout ce que Chardon s'apprête à nous expliquer.

(2) Œuvres, éd. Migne, p. 922.

(3) Ibid., *Lettres*, p. 1352.

l'infinité même (1) ». Comme Chardon, il affirme l'existence d'un « ordre qu'elle remplit seule et auquel elle est unique..., ordre qui suit de près cette union divine et personnelle, qui a ses fondements en elle et qui lui est conjoint pour jamais (2) ». Comme lui encore, il rappelle que « la grâce qui appartient à l'Incarnation est une grâce de dénuement et de croix..., et comme la Vierge a eu plus de part en cette grâce que tous les saints ensemble, elle a aussi plus souffert que tous les martyrs et tous les autres saints ensemble (3) ».

Mais il y a davantage dans la *Croix de Jésus*.

Il y a d'abord une plus abondante description de ce qui fait l'exceptionnelle grandeur de Marie en la grâce. Car Chardon ne se contente pas de paraphraser le texte célèbre de Cajetan (4), mais il insiste pour montrer qu'à cet ordre d'affinité répond une grâce vraiment « singulière (5) », qu'il oppose à la « grâce commune ». Celle-ci « peut souffrir en son ordre une infinité de sujets capables de ses épanchenments; la grâce propre à la Mère de Dieu ne saurait compatir dedans son ordre que Marie toute seule... Il faut qu'elle soit toute seule un Dieu par affinité ». Non pas qu'elle sorte absolument de l'ordre de la simple adoption ; mais elle le dépasse, et tellement, à la vérité, qu'en tout ce qui fait cette éminence particulière, en tout ce qui relève de cet ordre d'affinité, elle est un objet d'admiration bien plutôt que d'imitation (6).

Elle n'est pas une simple fille adoptive. Mère de Dieu, et située aux confins de la divinité, elle est, d'une façon très particulière, *la première fille adoptive*. Elle l'est, exactement, de la façon dont cette primauté en la grâce d'adoption aurait dû se manifester dans le Christ. Car c'est une pensée chère à Chardon — il l'a empruntée

(1) Ibid., *Vie de Jésus*, p. 495.
(2) Ibid., *Discours*, p. 377.
(3) Ibid., *Opuscules*, p. 922 et 1105, 1047.
(4) In III^{am} II^{ae}, q. 103, a. 4.
(5) *Croix de Jésus*, 1er Entretien, chap. 24, p. 176.
(6) *Ibid.*, p. 178.

d'ailleurs à saint Thomas (1) — que, dans le Christ, la qualité d'enfant par nature éclipse de son éclat celle de fils adoptif, et que la grâce du Christ, bien qu'elle comporte en plénitude, comme une source, les deux qualités, n'obtient cependant pas son effet quant à la seconde, celle de l'adoption. Cet effet, Chardon pense qu'il se trouve réalisé dans l'âme de Marie. Ce que le Christ aurait dû être, de par la grâce « adoptante », et qu'il n'a pas été, à cause de l'exclusive suffisance de la grâce propre à la filiation naturelle, c'est cela même que fut Marie. Il n'y eut pas de premier fils adoptif. Il y eut une première fille adoptive : Marie. C'est elle qui hérita de ce « privilège de primauté (2) ». Évidemment, il fallait pour cela une proximité très particulière à la personne du Verbe Incarné ; mais elle était assurée par l'affinité même que causait la maternité divine : « Et pour ce qu'il ne lui peut donner la source souveraine de cette primauté de grâce, sans lui communiquer sa filiation naturelle — ce qui est impossible —, il se fait son Fils, afin que, contractant avec elle la plus intime et la plus parfaite union que Dieu puisse avoir avec une pure créature, il fonde en son âme une affinité capable d'une grâce compatible en un suppôt créé de la souveraineté de la filiation adoptive (3). »

Mais c'est là un bien terrible droit d'aînesse, et après tout ce qui a été dit dans les chapitres précédents, il n'est pas possible de ne pas conclure que Marie « trouve sa croix où elle prend sa maternité (4) ».

Reste à décrire le caractère propre de cette croix. Chardon n'y manque pas. Il montre que les souffrances proportionnées à la grâce de Marie ne pourront être que des souffrances en rapport avec la grâce d'affinité et de maternité divine. Des souffrances, donc, maternelles. Et qu'est-ce qui peut bien représenter le plus haut degré

(1) *S. Th.*, III[a] p., q. 23, a. 3, ad 1.
(2) *Croix de Jésus*, 1[er] Entretien, chap. 25, p. 185.
(3) *Ibid.*, l. c., p. 185.
(4) *Ibid.*, p. 186.

concevable de la souffrance d'une mère ? — Ici, une trouvaille qu'il faut bien appeler sublime — : c'est de donner à son enfant de quoi souffrir. « Voici, dit-il, en quoi consiste la véritable affinité de la croix de Marie à celle de Jésus, c'est qu'elle est obligée, au même moment qu'elle devient sa Mère, d'être *le principe de sa croix* en la nature qu'il prend d'elle... (1) »

Ainsi, première en la grâce, elle est première en la croix.

Et Chardon d'appuyer, avec une franchise devant laquelle aujourd'hui nous hésiterions, sur la condition humiliée de l'Enfant-Jésus dans le sein de sa mère, et promis, de par cette chair qu'elle lui donne — elle seule —, aux humiliations suprêmes de la Passion. C'est elle qui le fait homme. Elle, qui lui donne forme d'homme, c'est-à-dire, remarque naïvement notre Chardon, la forme d'une croix. Elle, qui lui donne une chair, quelque chose comme de la boue — *infixus sum in limo profundi...* — et non pas même une « boue du Paradis », mais une « boue du lac profond, sujette aux souffrances, aux douleurs et à la mort (2) ». Voir cela n'est-il pas le comble du martyre pour une mère, — et une telle mère ?

De mort, ô mon Dieu, vous n'en aviez pas...

C'est ainsi que Chardon anticipe, de trois cents ans sur Marie Noël; et, pour le faire avec plus de vigueur théologique, il y met aussi, chose rare, la même sensibilité. Hélas ! cette frange poétique, ce *vibrato* impondérable, se sont évanouis sous les corrections du transcripteur malheureux. Mais la lecture du texte original révélera ici en Louis Chardon, avec l'aisance magistrale qu'il déploie en maniant les concepts, une faculté d'émotion, à la fois spiritualisée et corporelle, que l'on ne croyait pouvoir exciter, si naturellement jaillissante, que dans le cœur d'une femme et d'une mère.

(1) *Croix de Jésus*, p. 188.
(2) *Ibid.*, 1re Entretien, chap. 26, p. 193.

Il s'en faut bien, d'ailleurs, que notre auteur se contente de l'explication qu'il vient de donner des souffrances de Notre-Dame. « Approfondissons davantage, dit-il... » Et, pour achever de montrer que « les afflictions du cœur (de Marie) sont mesurées à l'exellence de sa dignité (1) », il aborde, sous un angle nouveau, son idée favorite de l'inefficacité, en la personne même du Christ, de la grâce adoptante. Il avait oublié, en effet, de dire que cette inhibition n'était pas moins notable en ce qui concerne les souffrances qu'en ce qui concerne les prérogatives glorieuses, et que Marie, héritant du magnifique « privilège de primauté » en l'ordre de l'adoption, héritait également de ses exigences crucifiantes. Elle « tient le lieu et la place » du premier fils adoptif. Elle doit donc endurer en cette qualité tout ce que ce premier fils adoptif aurait dû supporter, en tant que tel. Du coup, la voilà « *vicaire de Jésus* aux souffrances qu'il eût endurées en une personne humaine si elle n'eût été compatible en la nature humaine avec une personne divine (2) ». Ce sont les risques, et les risques nécessaires, de son « affinité ».

Allons encore plus au fond, ou, du moins, continuons de scruter l'abîme de la grâce en Marie. Ce n'est pas tout, en effet, de parler de son affinité avec le Verbe Incarné, son fils. Il faut tenir compte encore de son affinité avec le Saint-Esprit. Cette seconde affinité, qui vient de sa charité, crée en elle une nouvelle « pente » aux croix. « Les croix de Marie, conformes aux excès de son amour », tel est le titre du 29e chapitre. Je passe sur la description — magnifique — de la charité de la Sainte Vierge et sur une synthèse impeccable de la théologie thomiste au sujet du Saint-Esprit. Je signale seulement dans ce chapitre l'analyse qu'y fait Chardon des exigences de cette plénitude d'amour qui occupait le cœur de Marie. C'est, pour lui, un principe que « quiconque a plus d'amour, a plus aussi de douleur », et « l'on parti-

(1) *L. c.*, chap. 28, p. 211.
(2) *Croix de Jésus*, 1er Entretien, chap. 28, p. 215.

cipe aux sentiments des douleurs des objets pour qui l'on est touché d'amour, à mesure que cet amour est plus grand, et que les douleurs en ce que l'on aime sont plus affligeantes, et que ce que l'on aime possède plus de mérite, et à mesure que l'on a plus de connaissance de l'un et de l'autre... (1) »

On devine la conséquence. De ce biais encore, l'affinité de Marie entraîne l'exceptionnelle intensité de ses douleurs, et la charité en elle fut, au plus haut degré qu'elle ait jamais atteint, sauf dans le Christ, cet « amour séparant » dont la description fait l'objet des chapitres dix-neuvième et vingtième. Jésus lui-même conspire à cette œuvre : « il la disposait à mesure..., par de plus hautes séparations (2) ». Et ce n'est pas Chardon qui cherchera à pallier la sévérité des paroles que le Christ adresse à sa Mère. On jugerait même qu'il la met un peu trop en relief, si l'on ne se rappelait certains traits de la piété filiale du XVII[e] siècle; car j'ai quelques raisons de penser qu'il ne relevait pas d'un cas extraordinaire, l'« amour séparant » d'un P. Le Quieu vivant pendant plusieurs années à Paris, au couvent de l'Annonciation, à quelques pas de sa vieille mère, sans lui accorder la moindre visite.

Enfin, Chardon se résigne à ne plus rien expliquer et consacre les derniers chapitres — 31, 32 et 33 — à parler de quelques-unes des croix les plus ignorées et les plus cruelles de la T. Sainte Vierge ; cette guerre intime, par exemple, dont son cœur fut le champ clos, et qui mettait aux prises deux amours : celui de la vie de Jésus, celui de sa mort (3); cette impuissance aussi où elle se trouvait de faiblir, car la pâmoison est une échappatoire et une fuite, une ruse de la nature : Marie, elle, se tenait debout, afin, précisément, de souffrir plus (4). La Résurrection

(1) *L. c.*, chap. 29, p. 225.
(2) *Croix de Jésus*, 1[re] Entretien, chap. 33, p. 253.
(3) *Ibid.*, chap. 31, p. 239.
(4) *Ibid.*, pp. 237-240; 245-246. Dans son *Journal* — 21 janvier 1915 —, Katherine Mansfield écrit : « Je me souviens d'avoir dit, il y a des années, que je voudrais être de ces gens heureux qui sont capables

elle-même ne fit qu'accroître ses peines, car, au sentiment de Chardon qui prétend s'accorder avec « la piété universelle de tous les fidèles (1) », la première apparition du Ressuscité fut bien pour Marie, mais ce fut aussi, pour elle, la dernière ; et elle serait demeurée ainsi, immortelle dans un martyre d'attente amoureuse, nouveau buisson ardent, si son Fils n'était venu lui-même, « avec un baiser, tirer son âme de son corps ».

Le traité finit sur ces mots, et, avec lui, le premier Entretien.

Au passage, le lecteur aura remarqué que Chardon admet l'Immaculée Conception, — c'est du moins ce qui semble ressortir de certaines expressions (pp. 194, 205, 226). En revanche, il semble nier la co-rédemption (voir aux pages 214 et 246) ; mais peut-être veut-il dire seulement que Jésus est l'unique Rédempteur, et, du reste, il ne faut pas oublier qu'il ne s'occupe ici, directement, que du mystère de la Compassion.

Devons-nous l'accuser de pousser à l'extrême les affres de celle-ci ? Assurément il se montre, là comme partout, « excessif », je veux dire, poussant jusqu'à l'« excès », jusqu'à la limite, les conséquences de ses principes. Cependant, il n'est pas sûr qu'il soit disposé à exclure du cœur de Notre-Dame toute consolation (2) ; sans doute est-il prêt à réserver les joies « dont elle ne se pouvait priver », et enfin il faut se répéter que, quelle que soit la part des consolations en Marie, celle des désolations était immensément plus grande. Encore une fois, elle est une parfaite image, en son « intérieur », de l'« intérieur » de Jésus.

Au bout du compte et malgré tant d'austérité, c'est la tendresse qui éclate, comme les taches blanches d'un

de souffrir jusqu'à un certain point, puis s'effondrent ou s'épuisent. Mais moi, je suis tout le contraire. Plus je souffre, plus je me sens l'énergie farouche de supporter... »

(1) *Ibid.*, chap. 33, p. 254.

(2) Voir p. 228.

Rembrandt, en ces chapitres pathétiques, et Chardon, qui devient étrangement émouvant dès qu'il parle d'enfance et de maternité, se surpasse ici en douceur.

C'est ce qui achèverait de nous persuader, si nous en doutions encore, qu'il a bien parlé de Marie.

*
* *

VII. — La grace et la nature. Chardon suarézien ?

« Je refuse d'être cet homme qui... n'a pas d'inclination de se ranger du parti de la doctrine qui porte à la piété. » Louis Chardon, théologien « affectif », n'entrera donc pas dans les controverses soulevées par la *Concordia* de Molina. C'est à peine s'il laisse entendre qu'il est thomiste (1). Il n'entrera pas davantage dans les querelles commençantes du jansénisme, plus sage en cela que Jean-Baptiste Carré, qui semble, en vérité, n'avoir manqué aucune occasion de chanter faux (2).

(1) « Les opérations saintes de la créature ne sont pas émancipées de l'ordre de la prédestination éternelle : j'ayoue qu'elles n'en sont ni les occasions, ni la cause... » (Préface).

(2) Le 18 décembre 1651, le Rme P. de Marinis écrivait au P. Carré : « Ne vous mêlez ni de la doctrine du jansénisme ni de ses sectateurs » : « Nullam nostris cum jansenistis velim societatem iniri aut esse communem. Habemus quos cum Ecclesia sequamur, Augustinum et Thomam, et tueamur. Aliorum esse debemus judices, non sectarii. Hoc ordinis nostri hactenus fuit praecipuum decus qui Ordo veritatis inde meruit appellari et controversiarum in Ecclesia Dei saepius esse arbiter, nunquam autem in invidiam alicujus nominis aut opinionis Ecclesia suspectae partes trahi potuit. » (*Archiv. O. P., lettres au Noviciat Général*, f. 315.) Le P. Carré dut récidiver, car, le 29 janvier 1652, le Maître Général doit lui répéter la leçon : « De jansenistarum tuendis partibus, *ut optares*, satis aliis meis epistolis satisfeci... Inter judices satius nos esse quam partes. » Un mois plus tard, le ton s'est adouci, car le P. Carré a protesté de la droiture de ses intentions, mais on manifeste la même défiance : « Vous espérez ramener la paix et la charité entre les jansénistes et les molinistes. Ne faites rien sans prendre les conseils et les ordres du Nonce » (5 février 1652).

Il ne parle pas de la grâce qui est un « secours »; mais de celle que les théologiens ont appelée : habituelle. En quoi, il imite tous ses contemporains de l'École française. Cependant, visant un but pratique, il considérera surtout, en cette grâce habituelle, l'aspect dynamique; préoccupé de sanctifier ses lecteurs, il étudiera la grâce sanctifiante en tant, précisément, qu'elle est sanctifiante. On sait, en effet, que la grâce reçue au baptême peut être considérée sous deux aspects : « Elle opère d'une double façon dans l'âme, dit saint Thomas : premièrement, elle la perfectionne dans son être spirituel, en l'assimilant à Dieu... » C'est le point de vue statique, « qui fait qu'elle est dite la vie de l'âme; deuxièmement... » — c'est le point de vue dynamique — « elle la perfectionne en vue de l'action, parce que c'est de la grâce qu'émanent les vertus, comme les puissances actives émanent des essences (1) ». A vrai dire, Chardon ne parle que très peu du dynamisme de la foi et de l'espérance, mais il parle constamment de celui de la charité.

C'est donc une question qui se pose d'elle-même, de savoir s'il n'a pas exagéré, aux dépens de la nature, le poids « séparant » de l'amour saint.

Parlant naguère d'Antonin Massoulié, j'ai cru devoir mettre en garde le lecteur des *Méditations de saint Thomas* contre un certain stoïcisme chrétien qui s'y manifeste (2). Mais si Massoulié, qui passe pour être si modéré et si prudent, a versé dans un anti-naturalisme excessif, n'a-t-on pas lieu de craindre que Chardon s'y soit précipité avec fougue ? Or, il n'en est rien.

Assurément, l'auteur de la *Croix de Jésus* se fait l'écho de cette « thèse du vide » que l'on retrouve à travers l'ascétisme de tous les siècles chrétiens, et d'après laquelle Dieu n'entre dans une âme que dans la mesure où

(1) *In III Sent.*, d. 13, q. 1, ad 1.
(2) Cf. R. P. Florand, *Introduction aux Méditations de saint Thomas*, éd. Lethielleux, 1934, p. 83 et suivantes.

on lui fait place nette (1). Sur ce point, il parle comme saint Jean de la Croix, ou plutôt comme Tauler, qu'il connaît et qu'il admire. Et je ne nie pas que des phrases comme celle-ci ouvrent des horizons singulièrement vastes : « Quand Dieu nous demande, ce n'est point pour avoir occasion de nous rendre, c'est pour trouver place en nos cœurs d'y loger ses grâces, qui s'y répandent avec d'autant plus d'abondance que nous nous sommes plus pleinement vidés de tout ce qui pouvait occuper la capacité que ne peut remplir qu'avec injustice tout ce qui n'est pas lui seul (2). » Mais, si l'on y regarde d'un peu près, on voit qu'il ne s'agit là que du « cœur », c'est-à-dire des affections, et que le « pleinement » de Chardon ne fait que répondre au « totaliter », cité plus haut, de saint Thomas (3). Les destructions auxquelles la charité incline ne visent que ce qui empêche le cœur d'être tout à Dieu. Or, il s'en faut bien que cela représente toute la nature humaine, et Chardon le laisse entendre assez clairement : « Quel ravissement, s'écrie-t-il, d'avoir Dieu au-dedans de nous-même..., ruisselant en abondance et se répandant, si je l'ose dire, dans toute l'étendue de l'âme, jusque dedans ses puissances et ses facultés, *sans rien détruire*, afin qu'elle soit participante de la société divine !... (4) »

S'il vient à comparer entre elles les forces de l'amour humain et celles de la « divine charité », il écrit que celle-ci « transforme la créature en Dieu de telle manière qu'elle l'abîme en la déifiant dedans la profondeur des perfections divines où, ne délaissant pas d'être créature, *elle y perd pourtant son non-être*, et comme une goutte d'eau se confondant avec la mer où elle est engloutie, *elle perd la crainte de devenir moindre* (5). » Bien mieux, sait-on l'une des raisons pour lesquelles Dieu suspend

(1) Voir aux pages 77, 573, 574, 575, 595, 604, 605, etc.
(2) *Croix de Jésus*, 3e Entretien, chap. 26.
(3) Cf. supra, p. [92].
(4) *Croix de Jésus*, 3e Entretien, chap. 5, p. 452.
(5) *Ibid.*, p. 451.

parfois le cours des consolations de l' « âme sainte » ? C'est précisément pour la revigorer. Car l'abondance des joies sensibles est admirablement efficace pour ruiner une santé, « la nature s'y est affaiblie, les forces se sont diminuées, les esprits se sont consumés et les humeurs en sont demeurées altérées aussi bien que le cœur où l'impétuosité chaleureuse des désirs a fait comme bouillir le sang vital ». Ce régime ne pourrait se prolonger sans devenir un danger. « C'est pourquoi le Saint-Esprit, *maître de la discrétion*, tempère les ardeurs de ses effusions, il modère..., il jette de l'eau..., il arrête..., il intercepte..., *c'est à dessein que tout l'homme reprenne des forces*, pour être par après plus disposé aux opérations suréminentes (1). » C'est ainsi que « l'Esprit Divin..., en ce rencontre, *se fait adorer le Dieu de la chair* de l'homme aussi bien que de son âme ». Ceux qui parlent, en simplifiant, de l'inhumanité des maîtres du XVII[e] siècle, feront bien de retenir des phrases de ce genre. Du reste, j'accorde qu'elles ne se trouvent pas sous toutes les plumes.

Je ne puis clore cet *excursus* sur l'humanisme de Louis Chardon sans transcrire une page magnifique des *Méditations sur la Passion*. Pascal et Bossuet s'y rejoignent, et c'est avant Bossuet et Pascal qu'elle fut écrite : « Tous les hommes qui ont été ne sont que comme des ombres ou des figures d'hommes, et non pas des hommes en vérité, depuis qu'Adam eut perdu son innocence. Car où est la beauté de l'image de Dieu ? Elle n'est plus entière. Où est l'ordre ravissant que le Créateur avait établi dans les puissances de l'âme ? Hélas ! le pervertissement y est déplorable. Le maître de l'univers est devenu l'esclave des créatures. *Il n'y avait donc plus d'homme que Jésus-Christ*. Ne vous étonnez pas de ceci : à mesure que l'adorable Sauveur paraît moins homme à l'extérieur, il est plus homme quant à l'intérieur. Les richesses, les plaisirs, les honneurs, la santé et la beauté ne sont pas les

(1) *Croix de Jésus*, chap. 17, p. 521-522.

parties qui font l'homme; ces choses le détruisent plutôt. Ce que vous pensez de l'homme n'est rien moins que lui. Jésus n'a rien de ce que le monde adore; il est rempli de tout ce que le ciel admire, et de ce que les âmes saintes chérissent. Voyez ses vertus intérieures au milieu de tant de persécutions, son humilité parmi tant de mépris, sa pauvreté d'esprit en une si étrange nudité, sa mansuétude en des injures si atroces, sa patience dans des douleurs si excessives, et sa charité contre tant de haines enragées. *Voilà l'homme!* mais l'homme de douleurs, etc... (1) »

Cependant, Chardon n'est pas tellement occupé à décrire le dynamisme de la grâce, qu'il oublie d'en considérer aussi la fonction première qui est de réaliser la présence de Dieu au fond de l'âme. On sait que, sur cette importante question, les commentateurs de saint Thomas ne sont pas unanimes, et il est intéressant de se demander à quelle opinion Chardon se rattache.

Or, à première vue, on le croirait suarézien. C'est-à-dire qu'il accorderait à la grâce et à la charité une telle force que, « si, par impossible, nous imaginions que l'Esprit-Saint ne fût pas, d'ailleurs, réellement présent à l'âme, du fait même que l'âme serait gratifiée des dons de la grâce, le Saint-Esprit lui-même viendrait à elle par une présence personnelle, serait en elle et y demeurerait tant que la grâce y durerait (2). » Cette opinion, qui se passe, pour expliquer la présence de grâce, de la présence dite d'immensité, trouva un écho chez d'authentiques thomistes, tels que les Carmes de Salamanque, Billuart et, de nos jours, le P. Froget. Or, on rencontre sous la plume de Chardon des expressions très proches de celles que ces auteurs emploient.

Par exemple, je relève un passage du 3e Entretien, où Chardon critique la position de Vasquez, qui faisait de l'habitation de Dieu dans l'âme juste une simple exten-

(1) 275e Méditation.
(2) Suarez, *de Trinitate*, de Missione div. pers., n. 12.

sion de la présence d'immensité, et, pour cela, il use de l'argumentation même de Suarez : « Dans ce mode de présence, disait celui-ci, il ne peut y avoir du plus ou du moins... (1) » — « Il faut pourtant savoir, dit Chardon, que cette sorte de demeure... ne donne aucun avantage d'ennoblissement aux uns plutôt qu'aux autres, quant à l'être surnaturel...; elle établit et conserve chaque chose simplement dans les différences et dans les ordres de la nature. *Il y a donc* une autre manière de présence de Dieu, qui se fait en l'esprit des justes par la grâce et par les dons surnaturels (2). » Ce qui, d'ailleurs, est parfaitement juste. Ensuite, et c'est plus compromettant, il semble reprendre non seulement la critique, mais les arguments positifs de Suarez : « L'amitié, dit celui-ci, demande de soi, entre les amis, une union... » telle que, si, « par impossible », etc... Voici maintenant Chardon : « L'adoption divine... (a) tant d'effet, qu'encore que par un esprit d'athée nous voulussions renfermer sa présence dedans les cieux... », autrement dit, si, « par impossible », il n'était pas dans l'âme juste par la présence d'immensité, « si est-ce qu'*à raison de cette condition d'enfants de Dieu, il se rendrait à même temps présent* en ceux qu'il voudrait honorer de cette grâce incomparable. Son amour étant tout-puissant, il produit tout ce qu'il veut. Joint encore qu'*il n'y a point d'amour qui n'ait pour sa fin l'union, laquelle n'est point sans présence* (3)... » — « C'est donc *par l'amour saint*, dit-il ailleurs à propos de l'union eucharistique, que Dieu s'insinue dans nos esprits et qu'il y fait sa résidence. C'est par l'amour réciproque que nous prenons possession de lui et que notre appartement est dans son sein (4). »

Il faut convenir que la similitude est frappante.

(1) *Ibid.*, chap. 5, n. 9.

(2) *Croix de Jésus*, 3e Entretien, chap. 2, p. 426; cf. aussi chap. 4, p. 443 : « C'est donc la grâce seule... »

(3) *Ibid.*, chap. 3, p. 432.

(4) Second Entretien, chap. 8, p. 322. Il est intéressant de constater que des formules semblables se retrouvent sous la plume de Piny : « *S'il était possible*, dit-il, que Dieu ne fût pas présent par-

Devons-nous cependant prendre ces lignes pour une adhésion pure et simple à l'opinion de Suarez ? Je ne le pense pas.

D'abord, en aucun endroit de la *Croix de Jésus* Chardon ne traite *ex professo* la question précise du « comment » de l'habitation divine. Ensuite, on peut se demander si, suarézien, il eût fait si large la part de la présence d'immensité et surtout s'il eût considéré celle-ci, comme il le fait au premier chapitre du 3e Entretien, en la rapportant à Dieu-Trinité aussi bien, plus même, qu'à l'unité de la Cause divine. Enfin, sa philosophie de l'amour est impeccable et il s'en faut bien qu'il prenne l'union proprement affective pour une union « réelle »; si, par aventure, il dit que la charité est une cause de joie parce qu'elle « rend présent Dieu vivant uniquement aimé » — encore une phrase qui rend un son suarézien —, il explique, deux lignes plus bas, que « tout amour *tend* à l'union et qu'à ce dessein il *tâche* de rendre celui qui aime présent à son objet... (1) » Jean de Saint-Thomas ne dit pas mieux. Ce serait donc par un illogisme bien étrange dans un esprit si ordonné et si déductif, que, parlant de l'amour de charité, Chardon remplacerait « tendre à l'union » par « *faire* l'union ».

Au total, si sur ce point il ne paraît pas avoir poussé à fond le thomisme de ses principes, plus probablement encore il ne saurait être rangé aux côtés de Suarez. Il pencherait plutôt, semble-t-il, vers la solution synthétique indiquée par Jean de Saint-Thomas et reprise, de nos jours, par le regretté P. Gardeil (2).

(*A suivre.*)

fr. F. Florand, O. P.

tout, il se trouverait néanmoins intimement présent dans l'âme abandonnée à sa volonté, puisqu'il aime ceux qui l'aiment... » *Les trois différentes manières de se rendre intérieurement Dieu présent*, Lyon, 1685, Seconde manière, §§ 1, 2, 3, 15, 31.

(1) *Croix de Jésus*, 1er Entretien, chap. 11, p. 74.

(2) *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, 3e partie, q. 1, a. 4.

L'auteur de l'Imitation et la tradition manuscrite

La « Revue apologétique » a donné, dans son numéro de mai dernier, un article sur *l'Auteur de l'Imitation*, signé du nom de E. Malbois, agrégé de l'Université, qui nous affirme, en commençant, que « dès l'origine fut dit tout ce qu'on peut encore dire aujourd'hui » sur cette question. Dans ces conditions, tout ce que l'on pourra écrire est d'avance suranné. Cela n'a pas empêché M. Malbois d'écrire un nouvel article, qui ne nous a rien appris de nouveau, comme il fallait s'y attendre, d'après son propre aveu.

M. Malbois ne semble pas avoir connaissance des documents importants qui ont été ajoutés au débat plus que séculaire sur l'auteur de *l'Imitation de Jésus-Christ*, ce livre, « le plus beau qui soit parti de la main d'un homme, puisque l'Évangile n'en vient pas (1) ». M. Malbois ne connaît pas, entre autres, les articles si remarquables et si remarqués, qui ont été donnés dans *La Vie Spirituelle* par le R. P. Dom Jacques Huijben, de l'abbaye de Saint-Paul d'Oosterhout (2). Il ne paraît même pas soupçonner l'existence de l'édition critique des œuvres d'a Kempis, donnée par le Dr Pohl, laquelle enlève les derniers doutes sur leur authenticité (3).

Malgré l'affirmation de M. Malbois, nous croyons donc qu'il y a encore quelque chose à dire. Il y aurait d'abord à

(1) On attribue cette citation à l'abbé d'Olivet, sans remarquer que la « Vie de Corneille », d'où elle est tirée, est bien de Fontenelle, à qui l'abbé d'Olivet l'avait demandée, pour l'insérer dans son « Histoire de l'Académie » qui parut en 1729. Fontenelle d'ailleurs publia lui-même cette vie, en y faisant des changements et des additions, dans une nouvelle édition de ses œuvres parue en 1742.

(2) Tout particulièrement en 1925 et 1926.

(3) Thomæ Hemerken a Kempis *Opera omnia*, voluminibus septem edidit Michael Josephus Pohl Friburgi Brisigavorum sumptibus Herder, MDCCCII-MDCCCXXII.

réfuter une foule d'erreurs, qui se sont glissées dans cette question, qui paraît à beaucoup insoluble. On y a semé tant d'ivraie, que le champ en est surabondamment couvert :

... steriles dominantur avenæ.

Un grand travail d'ailleurs est en préparation, qui ne sortira pas de notre plume, mais qui sera le résultat de travaux qui se poursuivent depuis plus de vingt ans.

A quoi bon? diront bien des gens, découragés de tant d'entreprises qui n'ont pas abouti, et assurés d'avance de l'inanité de tous les efforts que l'on pourrait tenter à l'avenir. Pourquoi soulever inutilement la poussière des anciens combats? Ne vaut-il pas mieux laisser dormir tranquillement dans sa tombe, et dans l'humilité qu'il a lui-même cherchée, l'auteur de ce divin livre, qui a consolé et réconforté tant d'âmes, et dont l'influence a été peut-être d'autant plus grande que la personnalité de l'auteur, selon qu'il l'avait voulu lui-même, disparaissait sous l'anonymat? Sa devise favorite n'était-elle pas : *Ama nesciri et pro nihilo reputari*? Mais si la vie d'a Kempis, comme nous le savons, n'a pas été autre chose que la pratique vivante de ses admirables sentences, est-ce que cet exemple de sainteté ne viendra pas encore corroborer ses écrits? Ce livre de l'*Imitation*, qui contient la doctrine même de la sainteté, Thomas a Kempis, non seulement l'a écrit, mais il l'a vécu. De plus, n'est-ce pas un acte de justice et de réparation que nous lui devons? Ne sont-ce par nos Pères, les bénédictins du XVII[e] siècle, qui l'ont troublé dans cette possession fiduciaire (1) dont il jouissait depuis deux siècles, et n'est-ce pas un devoir pour nous de lui rendre le bien qui lui a été ravi?

Parmi les nombreux candidats à la paternité de l'*Imitation*, il n'en est vraiment que trois qui aient réuni assez d'adhérents pour qu'on se donne la peine d'examiner les droits qu'on leur prête. Ces trois candidats sont Gersen, Gerson et a Kempis.

(1) Thomas a Kempis, de l'aveu même de Mabillon, ... jouissait de la possession fiduciaire. Le sentiment commun, au témoignage de Dom Thuillier, s'était prononcé en sa faveur. — A. Loth, *L'Auteur de l'Imitation*, « Revue des Questions historiques », t. XIII, p. 581.

Gersen fut Abbé bénédictin à Verceil, en Italie, dans le premier quart du XIII^e^ siècle, disent ses partisans; mais ils n'ont pu jusqu'ici fournir aucune preuve sérieuse qu'il ait jamais existé. Pierre Schlémil, d'après Chamisso, n'était plus qu'un corps sans ombre. L'Abbé Gersen, au contraire, est une ombre qui n'a jamais eu de corps. C'est un fantôme, créé par l'imagination de l'Abbé Constantin Cajetan, au commencement du XVII^e^ siècle. Ce bon Abbé d'ailleurs n'en était pas à son coup d'essai. A l'ombre de Gersen, on est cependant parvenu à donner un certain corps : on lui a élevé une statue à Verceil. Il y eut même un cardinal qui fut présent à l'inauguration : mais cela ne suffit pas pour rendre historique un personnage qui n'est que légendaire. Gersen n'est que la doublure de Gerson; il est, comme le redit M. Malbois, « le fils d'une faute d'orthographe ».

Les deux grands chevaux de bataille des partisans de Gersen sont deux manuscrits du XIII^e^ siècle, mais qui sont en réalité du XV^e^. Du XIV^e^ siècle, on n'en fournit aucun, ce qui paraît étonnant, après la vogue que l'on prête à ce livre de spiritualité dès le XIII^e^ siècle. Mais cela n'embarrasse aucunement Mgr Puyol. Écoutons-le plutôt : « Pour expliquer la rareté des manuscrits antérieurs au XV^e^ siècle (en effet, il n'y en a que deux, qui, pour comble de malheur, sont du XV^e^), disons que la plupart des copies anciennes peuvent avoir disparu par la force des choses. L'*Imitation* est un ouvrage usuel. Si l'ouvrage n'a pas été ignoré, il doit avoir été toujours lu et étudié par les âmes pieuses. Dès lors, il est arrivé que les manuscrits sans cesse feuilletés et maniés se sont promptement détériorés, et ont fait place à des exemplaires sans cesse renouvelés (1). » Cela s'appelle enlever la difficulté comme avec la main.

Gerson, mort en 1429, fut chancelier de l'Université de Paris. Le monde des érudits connaît son nom, et ceux qui se sont donné la peine de lire ses écrits peuvent reconnaître immédiatement au style de l'*Imitation* que ce livre n'est pas de lui. Il n'eût pas commis les solécismes, ni surtout les

(1) « *L'Auteur du livre De Imitatione Christi : La Contestation* », Paris, 1899, p. 288.

néerlandismes qui s'y rencontrent, sans parler du caractère personnel de la spiritualité de Gerson, si bien mis en lumière par les remarquables articles de Dom Huijben (1).

Reste notre Thomas a Kempis, mort en 1471 à 92 ans, au monastère de Sainte-Agnès près de Zwolle, en Hollande. C'est là que s'écoulèrent presque toutes les années de sa longue vie religieuse.

Pour avoir le droit d'éliminer a Kempis qui, lui, a vécu en chair et en os, qui n'est pas un personnage créé par la fantaisie, comme son compétiteur Gersen, il aurait fallu commencer par apprendre à le connaître, il aurait fallu le prendre dans son milieu, le suivre dans sa vie, encadrer cette vie dans les événements qui l'ont traversée, du moins jusqu'au temps où l'*Imitation* fut composée, il aurait fallu connaître sa langue, qui se retrouve si souvent sous les expressions latines qu'il emploie, il aurait fallu connaître surtout l'histoire de la congrégation au sein de laquelle sa vie s'est écoulée.

Quand on étudie toutes ces particularités, tout se met au point, en effet, et l'on ressent une véritable joie à voir tout cet ensemble s'harmoniser. Mais il faudrait un livre entier, pour développer le sommaire que nous venons de tracer.

Les adversaires, à tous crins, viendront nous opposer les manuscrits. C'est dans cette atmosphère poussiéreuse des bibliothèques que s'est élevée la grande chicane. Mais, en réalité, il n'est aucun manuscrit qui plaide contre a Kempis; tous, au contraire, bien compris, ne font que justifier sa cause. C'est ce qu'il faudrait démontrer, diront certains. Qu'ils prennent patience, Dieu permettra que la démonstration se fasse.

M. Malbois n'a pas manqué d'utiliser ce genre de preuves, et il oppose à notre a Kempis un certain nombre de manuscrits. On pourrait répondre à chacune de ses démonstrations, mais ce serait long. Pour ne pas trop nous étendre, ne prenons comme exemples que trois des manuscrits allégués par l'auteur de l'article qui a suscité le nôtre. Deux de ces manuscrits seraient de 1400.

(1) « La Vie Spirituelle », *Gerson et l'Imitation* : les n^os^ de juin, juillet-août et septembre 1934.

Et d'abord, le manuscrit de Grammont : « Le manuscrit de Gerardmont (lisez : Grammont), qui est de 1400, ... porte, à la fin, une note dont il n'y a aucune raison de suspecter l'authenticité : ce manuscrit a été copié par Louis Dumont, qui mourut en 1400 » (lisez : avant 1400).

Le manuscrit de Grammont (Paris, Bibl. Nat. lat. 13596) porte au folio 138v° cette note : ... « Hic liber conscriptus fuit a fratre Ludovico de Monte qui obiit ante annum millesimum quadragentesimum... » Cette inscription n'est pas primitive. Elle fut apposée en 1653 par le bibliothécaire de Grammont, Dom Pierre Almaert. L'inscription primitive, qu'elle est destinée à remplacer, contenait seulement le nom du copiste (« frater Ludovicus de Monte »), sans aucune indication chronologique. La date ajoutée par le bibliothécaire (« qui obiit ante annum 1400 ») ne vient pas du copiste : d'ordinaire, les copistes n'indiquent pas l'année de leur mort. Elle n'est qu'une pure supposition de la part du bibliothécaire. Ayant consulté un ancien catalogue des religieux de Grammont, commençant (croyait-il) à l'année 1400, et n'y trouvant pas de « frater Ludovicus de Monte », il en conclut un peu hâtivement que le copiste du manuscrit devait être mort avant 1400. En réalité, comme nous l'apprend une lettre du 15 décembre 1662, le catalogue ne commençait qu'à l'année 1469. Mais surtout, le bibliothécaire avait supposé à tort que le copiste ne pouvait être qu'un religieux de Grammont : c'était une supposition purement gratuite; le manuscrit peut fort bien avoir été copié ailleurs. Il contient, du reste, un certain nombre d'ouvrages incontestables de Thomas a Kempis, et n'est, selon toute vraisemblance, qu'une copie du recueil autographe de 1441. On ne saurait donc tirer du manuscrit de Grammont aucun argument contre a Kempis.

M. Malbois termine son article en alléguant un manuscrit « qui nous reporterait, lui aussi, vers l'an 1400 »; manuscrit signalé par Dom Durand et Dom Martène en 1708 dans le *Voyage littéraire de deux Bénédictins* et trouvé dans la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Antoine en Dauphiné.

Dom Martène, qui le premier signala le manuscrit, dit qu'à la fin il portait ces mots : « Finitae sunt... Romæ per Ulricum Han anno Domini 1407. » On sait depuis longtemps, par la vie d'Ulric Han, qu'au lieu de 1407 il faut lire 1470.

Malgré toutes les recherches faites depuis trois siècles, on n'a pas encore pu trouver de manuscrit antérieur à l'année 1424.

Mais nous voulons tout particulièrement prendre à partie le manuscrit de M. Arthur Loth, sur lequel M. Malbois s'est surtout appuyé, et qui n'a pas encore été réfuté jusqu'ici, que nous sachions, du moins de la façon dont nous entendons le faire.

Ce manuscrit serait incontestablement de 1406. C'est M. Arthur Loth qui l'affirme, et il établit cette date d'après un calendrier placé en tête de ce manuscrit. Cette date, remarquons-le bien, ne s'y trouve pas en chiffre : on la déduit de l'étude d'un calendrier.

Cette date, si elle était pleinement justifiée, viendrait changer les conditions du débat. En 1406, Thomas a Kempis avait 26 ans. C'est en cette année-là qu'il fit profession. Il n'est pas raisonnable de lui attribuer, dès la sortie du noviciat, la composition de ce livre incomparable, qui révèle une si grande maturité spirituelle.

Pour M. Arthur Loth et les nombreux lecteurs qu'il a ralliés à sa thèse, ce manuscrit enlève à jamais à Thomas a Kempis l'honneur, qu'on lui attribuait faussement jusque-là, de le reconnaître comme l'auteur de l'*Imitation*. Se basant sur cette date de 1406, M. Arthur Loth a refait, à sa façon, l'histoire de la fameuse controverse, dans deux longs articles de la « Revue des Questions historiques » de 1873 et de 1875. Les deux articles réunis forment un ensemble de près de 150 pages.

M. Arthur Loth dépossède, en connaissance de cause, et de science certaine, Gersen, Gerson et a Kempis de leurs prétentions, et part, avec confiance, à la découverte de l'auteur inconnu. Il ne le nomme pas, mais il le désigne; il fournit les coordonnées de temps et de lieu. Il faut chercher l'auteur vers le milieu du XIV^e^ siècle, dans la Congrégation de Windesheim; et il hasarde lui-même une date, sans songer qu'en cette année qu'il indique, la congrégation de Windesheim n'existait pas encore. Il ne désigne pas l'auteur par son nom, mais, nouveau Leverrier, il signale la position de l'astre aux chercheurs de l'avenir.

Le point capital du débat, le pivot de toutes les démonstra-

tions, est la date de 1406, qui serait celle du manuscrit. C'est la base sur laquelle vont s'étayer tous les développements de l'auteur. Si nous prouvons que cette date est de pure fantaisie, et repose sur de faux calculs, la base une fois sapée, l'édifice laborieusement échafaudé s'écroulera nécessairement.

Nous devons cependant avertir le lecteur de s'armer de patience, car il va falloir commencer par étudier ce fameux calendrier, objet des travaux de M. Arthur Loth, et ce n'est pas un calendrier ordinaire. Ce sont des tables de comput dressées pour la recherche de la lune pascale. Certaines données techniques vont être indispensables pour nous suivre dans notre démonstration. Sans cela, autant vaudrait inviter les gens à contempler un combat de nègres, pendant la nuit, une nuit sans lune, et sans étoiles. Ils n'y verraient que du noir. Nous tâcherons de leur confectionner un fil d'Ariane, et, éclairé par notre flambeau, on pourra nous suivre, je l'espère, dans les détours du labyrinthe.

Voici comment M. Athur Loth présente le manuscrit (1) :

« Acquis en 1869, par le conservateur du département des Estampes, à la Bibliothèque impériale de Paris, il a été l'objet d'une première étude de M. Henri Delaborde, à propos de deux curieuses gravures en criblé (2) qu'il contient. Le premier, il a cru pouvoir assigner la date du manuscrit en 1406. Depuis, ce manuscrit, signalé à l'attention par la notice de M. Delaborde, n'a été examiné par personne. Il mérite d'être étudié de nouveau au point de vue spécial de l'*Auteur de l'Imitation*.

« D'abord, quoique l'âge en soit suffisamment établi par la remarque du premier examinateur, il ne sera pas inutile de fournir un supplément de preuves, soit en insistant sur les raisons qu'il a indiquées, soit même en en présentant de nouvelles.

« Ce nouveau manuscrit, où les premiers et les derniers feuillets paraissent manquer, n'est pas positivement daté par une de ces mentions très communes, au commencement et à la fin du manuscrit, surtout dans l'*explicit* ; mais il porte la date de 1406, *d'une manière plus certaine encore*.

« Presque en tête du manuscrit, qui est un recueil de prières et de pieux opuscules, à l'usage d'une communauté religieuse, se trouve, à la suite d'une table astronomique, un calendrier ecclé-

(1) *Revue des Questions historiques*, t. XIII, pp. 530-531.

(2) Ces gravures ont été reproduites dans la belle édition donnée par la Maison Mame, en 1933, de la traduction très soignée de M. Fabius Henrion.

siastique antérieur à la réforme grégorienne, donnant, d'après le vieux calendrier de l'Église, fait au temps du concile de Nicée, le Nombre d'or, le Cycle solaire et la lettre dominicale, pour la recherche des Fêtes mobiles. C'est encore l'usage aujourd'hui de placer, au commencement des bréviaires et des livres d'office, un calendrier semblable. De nos jours, comme autrefois, cette table des fêtes mobiles commence à l'année dans laquelle le livre est imprimé, et elle comprend une période de 18, 20, 25 ans, relativement courte. Ces calendriers, placés en tête des livres, sont essentiellement contemporains. La première année qu'elles indiquent est, aussi bien dans les manuscrits que dans les imprimés, l'année de leur transcription, ou de leur édition, ou, au plus tard, l'année suivante, afin que l'usage du calendrier commence tout de suite, pour les possesseurs du livre. Il n'y a point de doute que le calendrier dont il s'agit n'ait été fait pour le recueil même, et pour les contemporains du copiste, qui devaient s'en servir.

« Voici, du reste, pour la commodité de la démonstration, figurée exactement la disposition du calendrier ecclésiastique, avec les notes du copiste. »

Suit le Tableau, dont nous n'osons pas demander la reproduction à la Revue, à cause des complications typographiques qu'elle exigerait. On le trouvera au tome XIII de la « Revue des Questions historiques », page 532. Nous en donnerons plus loin une amorce.

On pourra se la représenter d'après les indications que nous allons donner. Entrons dans le labyrinthe :

Une première colonne verticale donne la succession des années du Nombre d'or (1) ou cycle lunaire. C'est la période de 19 années, après lesquelles la lune se retrouve dans les mêmes conditions où elle se trouvait 19 ans auparavant, par rapport au soleil.

Une seconde colonne verticale donne la succession des années du cycle solaire. C'est une période de 28 ans après laquelle les dimanches se retrouvent aux mêmes quantièmes des mois.

Une troisième colonne donne la suite des lettres dominicales : les 7 premières lettres de l'alphabet, appliquées aux jours de la semaine.

Une quatrième colonne donne, de quatre ans en quatre ans, la lettre complémentaire de l'année bissextile.

(1) Le cycle lunaire fut trouvé par l'astronome Méton (V[e] s. av. J.-C.). Les Grecs firent inscrire en or sur les monuments publics ce cycle précieux : de là le nom de Nombre d'or.

Enfin une cinquième colonne donne de nouveau les années du Nombre d'or. Elle est accolée à un tableau central, mis en quelque sorte en relief par son encadrement, et qui donne sur 7 lignes verticales, dépendant chacune d'une des 7 lettres dominicales, les différents chiffres qui, pour chaque année, pourraient, au moyen d'un calcul facile, indiquer la date de Pâques, et, par suite, les fêtes mobiles.

Ce Tableau est intitulé « Tabula interfalli », ce qui montre bien qu'il a été dressé en pays de langue allemande. Lisons : « Tabula intervalli », la Table des intervalles. Tous ces chiffres mystérieux, qui vont de 5 à 10, et que M. Loth n'a pu comprendre, indiquent le nombre de dimanches, dans l'année, du 1er janvier au mercredi des Cendres (1). Le mercredi des Cendres connu, il est facile de trouver la date de Pâques et des fêtes mobiles.

Nous avons dit que deux colonnes nous donnaient la série des années du Nombre d'or : une 1re rattachée au cycle solaire et à la lettre dominicale, une seconde rattachée au Tableau des intervalles. Les chiffres de ce Tableau des intervalles, de même que les années du Nombre d'or qui y sont accolées ne correspondent pas avec la 1re colonne du Nombre d'or et le cycle solaire : il est surelevé, si je puis dire, et à l'avance d'une année.

Nous allons donner l'amorce de ce Tableau d'ensemble :

	Nombre d'or	Cycle solaire	Lettre dominicale
	15	10	b
	16	11	a
	17	12	g
	18	13	F
	19	14	d
[1406] (2)	1	15	c
	2	16	b
	3	17	a G
	4	18	f
	5	19	e
			⋮
	19	28	

Tabula interfalli

Nombre d'or	A	B	C	D	E	F	G
1	8	8	8	8	7	7	7
2	6	6	6	6	6	6	6
3	9	9	9	9	9	8	8
4	8	7	7	7	7	7	7
5	6	6	6	6	5	5	5
6	9	9	8	8	8	8	8
⋮							

(1) L'on peut aussi faire reposer le calcul sur la fête de la Nativité.

(2) Cette date, que nous ajoutons n'est pas dans le manuscrit. Nous l'ajoutons pour plus de clarté.

L'on voit facilement, en considérant le tableau, que les nombres d'or ne coïncident pas. Les premiers nombres d'or s'accordent avec le cycle solaire et la lettre dominicale; le second avec la « Tabula interfalli ».

M. Loth voit dans cette anomalie une erreur de copiste, et voici comme il raisonne :

« Il importe de remarquer que l'erreur commise par le copiste, dans la transcription de ce calendrier, est tout à fait insignifiante. Il dit assez clairement en note qu'il ne faut compter les années de son calendrier qu'à partir de 1401 et qu'on y trouvera le Nombre d'or de chacune des années suivantes; mais, *comme il n'a commencé à donner le nombre d'or que depuis 1406,* il est évident que le manuscrit est de cette date (1). »

Avant de passer plus outre, pour parler comme Bossuet, et pour ne pas charger de trop de choses l'attention du lecteur, commençons par faire quelques réflexions sur ce qui vient d'être lu, et prenons acte des affirmations que nous avons rencontrées.

Dans ce manuscrit, les premiers et les derniers feuillets manquent. Il faut le déplorer, car les premiers feuillets auraient peut-être donné, pour les profanes, des renseignements complémentaires sur l'usage de cette Table pascale, et les derniers nous auraient fourni l'*Explicit*, avec la date en chiffres, qu'il comporte habituellement. Mais ce dernier point n'a aucune importance pour M. Loth, qui nous dit que le manuscrit « porte la date de 1406 d'une manière plus certaine encore ».

Dans ce mystérieux calendrier, la date de 1406 se présente donc la première, pour ceux qui savent lire — comme M. Loth —, et les années suivantes se déroulent à la suite. Donc le manuscrit remonte à cette date. C'est ce qui a

(1) Le catalogue du « *Cabinet des Estampes* » de la Bibliothèque nationale donne ces indications au sujet de ce manuscrit : « manuscrit allemand de 1406, dans lequel se retrouvent des gravures dites *en criblé*, qu'on regarde comme les premières manifestations de la gravure ».

Comme ce manuscrit n'est pas de 1406, l'affirmation aurait besoin d'être corrigée, et l'on ne pourrait remonter à cette date pour y trouver les premières manifestations de la gravure.

encore lieu de nos jours pour les livres imprimés qui portent un calendrier dans leurs premières pages, comme le remarque M. Loth.

Pour ne pas avoir l'air de cueillir des phrases habilement dans le long travail de M. Loth, pour les présenter séparées de leur contexte, il faudrait citer des pages entières. Nous ne pouvons le faire, sous peine de nous étendre indéfiniment. Ceux qui possèdent ces volumes de la « Revue des Questions historiques » pourront le relire dans son ensemble, si le cœur leur en dit. Nous n'avons aucun intérêt à trahir la pensée de l'auteur; nous voudrions, au contraire, qu'elle fût connue du lecteur dans tout son développement; nous pourrions alors nous livrer plus à l'aise à notre propre démonstration. Il faut cependant que nous donnions quelque idée du système imaginé par M. Arthur Loth. Je dis M. Arthur Loth, car il n'est pas facile de démêler ce qui revient directement à M. Delaborde.

M. Loth commence par faire remarquer que le tableau est mal dressé. Mais cela n'a pas d'importance, ajoute-t-il, car « comme il n'a commencé à donner le Nombre d'or que depuis 1406, *il est évident que le manuscrit est de cette date* ».

Admirez cette évidence, je vous prie. En réalité ce qui est évident, c'est que, traçant un tableau dépendant du Nombre d'or, il était tout naturel que celui qui l'a confectionné reproduisît les 19 années qui composent ce cycle. Et comme, au XV^e^ siècle, la 1^re^ année du Nombre d'or est 1406, il ne pouvait pas faire autrement que de commencer par 1406. Un simple regard sur ce tableau renseignera immédiatement quiconque est un peu familiarisé avec le Comput. Cela ne prouve aucunement que le manuscrit ait été commencé en 1406, et encore moins qu'il ait été continué cette même année. Tout au plus, pourrait-on avancer, mais sans certitude, que le manuscrit a été commencé une des années du Nombre d'or tracées dans le tableau; et cette série va jusqu'en 1424. En réalité, ce tableau est fait pour servir pendant tout le XV^e^ siècle, moyennant des calculs assez simples.

Mais on peut raisonner tout autrement, et avec plus de justesse, en disant que ce Tableau des intervalles, qui doit fournir la date de Pâques, est indépendant des colonnes latérales dont nous avons parlé, et qui fournissent le Nombre d'or et le Cycle solaire, avec la lettre dominicale. Et ce

serait la raison pour laquelle les nombres d'or accolés immédiatement au Tableau des intervalles ne coïncident pas avec ceux de la première colonne. Avec ce simple tableau, en connaissant le nombre d'or et la lettre dominicale d'une année quelconque (du XV^e^ siècle, tout au moins), on trouvera toujours dans le tableau le chiffre qui donnera le nombre des premiers dimanches de l'année jusqu'au mercredi des Cendres.

Pour une année quelconque, ce nombre est fonction du nombre d'or et de la lettre dominicale. C'est pourquoi le tableau se présente sous forme de barème à deux entrées (comme une table de Pythagore) : de haut en bas, d'après le nombre d'or; de gauche à droite, d'après les lettres dominicales.

Tout logiquement, sans considération d'aucune année, l'auteur a commencé l'inscription des nombres d'or par le nombre **1**, et l'inscription des lettres dominicales par la lettre **A**.

L'année 1406 n'a rien à voir ici. Elle a sans doute pour nombre d'or **1**, mais 1425, 1444, 1463, 1482, ont aussi pour nombre d'or **1**. Si l'on voulait à toute force préciser la première année pour laquelle ce tableau peut servir, il faudrait dire que c'est l'année à laquelle correspond la 1^re^ case portant un chiffre d' « intervalle », autrement dit la case dépendant du nombre d'or **1** et de la lettre dominicale **A**. Or entre 1400 et 1500, il n'y a aucune année qui ait à la fois le nombre d'or **1** et la lettre dominicale **A**. C'est une preuve de plus que notre tableau n'a pas « d'année de départ » qui puisse le dater.

C'est un tableau « systématique », nullement comparable aux tableaux « empiriques » qu'on imprime de nos jours aux premières pages des livres liturgiques pour fidèles.

Nous allons donner un exemple de l'usage qu'on en pouvait faire. Prenons l'année 1409. Cette année-là le nombre d'or est **4**;
et la lettre dominicale est **F**.

Pénétrons dans le Tableau par les deux entrées **4**, nombre d'or, et **F**, lettre dominicale. Nous tombons sur le chiffre **7**. Nous aurons donc sept dimanches, cette année-là, avant d'arriver au mercredi des Cendres.

Prenons une table, comme il y en a dans les premières

pages des bréviaires où le long des jours du mois sont accolées les lettres dominicales. Comptons 7 fois la lettre dominicale F. Nous trouvons que le mercredi des Cendres tombera le 20 février. Par suite, nous aurons Pâques le 7 avril.

On trouve un Tableau de ce genre, avec l'indication de la date de Pâques, à la page 109 de l' « Annuaire du Bureau des Longitudes » de cette année 1935. Ainsi M. Loth n'a pas compris la nature du tableau des intervalles ni son emploi.

Ayant fait cette grande découverte d'un manuscrit qui se révélait de 1406 avec plus d'évidence que s'il en avait porté la date, il va aller de l'avant. En telle occurrence, il n'y a pas lieu de s'arrêter. On ne dit pas, comme le premier explorateur qui atteignit la pointe extrême de l'Afrique du Sud :

Sistimus hic tandem nobis ubi defuit orbis,

mais comme Vasco de Gama, après avoir doublé le Cap des Tourmentes, on peut se lancer dans l'Océan pacifique, et, par une route nouvelle, arriver aux trésors de l'Inde, nouveaux Argonautes d'une nouvelle Toison d'or.

« La date de notre ms. étant *incontestablement* fixée, dit M. Loth, tout est au même point qu'au premier jour de la controverse, lorsque l'admiration du livre provoqua la recherche de l'auteur, avec cette différence toutefois qu'on ne peut plus s'arrêter à aucun des noms auxquels on avait songé d'abord...

« Tout est à recommencer, le livre est vacant... »

Voilà donc où l'on est arrivé, grâce à cette fameuse date de 1406!

L'auteur ne découvrira pas la terre cherchée, mais il nous amènera dans ses parages.

Il ajoute : « de ce qui précède, nous pouvons donc conclure que l'*Imitation* a un âge et une patrie, et par conséquent un auteur, lequel doit être cherché en Hollande de 1360 à 1380, autour de la Congrégation de Windesheim. »

M. Loth tourne autour de l'île mystérieuse sans la découvrir. Admirons cependant cette conclusion : L'auteur doit être cherché « autour de la Congrégation de Windesheim ». Mais on serait bien embarrassé de chercher dans ces entou-

rages, puisque, non seulement la Congrégation de Windesheim n'existait pas en 1380, et moins encore naturellement en 1360, mais le monastère de Windesheim, qui devait devenir centre de Congrégation, n'existait pas non plus. Le monastère ne fut bâti qu'en 1386 par ceux mêmes qui devaient en devenir les religieux, et former le premier noyau de la communauté.

Nous ne voulons pas pousser plus loin nos développements.

Mais quand toutes les preuves auront été fournies en faveur de Thomas a Kempis, pensez-vous qu'il ne se trouvera plus d'adversaires? Ce n'est pas probable. Quand on s'est fait une opinion, on se laisse difficilement convaincre, et l'homme trouve toujours un certain plaisir à la contradiction. D'ailleurs le moraliste La Fontaine n'a-t-il pas dit :

La dispute est d'un grand secours :
Sans elle, on dormirait toujours.

Abbaye de Saint-Paul de Wisques.

Dom E. Assemaine, O. S. B.

Chronique de Liturgie

Ancien rit romain

Lectures de la messe

Jamais peut-être la liturgie n'a plus attiré l'attention qu'à notre époque. Ce goût pour la liturgie de l'Église et pour les diverses formes de sa prière officielle n'est pas du dilettantisme; il n'a rien non plus de ce vague snobisme qui suit le courant de la mode et disparaît avec lui. Peut-être trop de gens, qui veulent passer pour sérieux cependant, donnent-ils dans ce travers, quelque peu à la mode celui-là, qui consiste à plaisanter agréablement ce qu'on croit très intelligent d'appeler « une spiritualité liturgique ». Il paraît, au dire de ces gens avertis, que ce serait la porte ouverte aux pires illusions, ou tout au moins pure fantaisie et agréable passe-temps. Ces idées qui circulent encore dans le monde ne troublent heureusement pas les fortes convictions de tous ceux qui dans le puissant mouvement liturgique actuel voient tout simplement un réveil de l'esprit de foi et de l'esprit de religion. La connaissance plus approfondie des choses de Dieu mène infailliblement à un culte plus éclairé, qui tend de plus en plus à s'emparer de toutes les facultés de l'homme pour leur faire rendre un hommage solennel à l'Auteur de toutes choses. C'est précisément ce que se propose et ce que réalise excellemment la liturgie; elle sait parler aux sens autant qu'à l'esprit et profite de tout pour donner à l'acte de religion, qui est son objet essentiel, toute la dignité dont il est possible de le revêtir.

Tout acte liturgique, on doit le dire et l'affirmer hautement, relève de la vertu de religion, et traduit d'une façon ou de

l'autre un sentiment profond de l'âme. De là lui vient sa valeur particulière, et cette valeur est entière lorsque l'acte, la prière, le geste ou l'attitude sont conformes aux prescriptions de l'autorité compétente. Il en est qui ont la sanction de l'usage universel basé sur l'institution divine ou sur les dispositions prises par les premiers pasteurs des églises. Beaucoup de rites liturgiques sont nés dans le cours des siècles, portant avec eux les marques de leur origine et de leur authenticité. Toutes ces formes du culte catholique sont vénérables; il y en a cependant qui attirent très spécialement l'attention par la notoriété qu'elles se sont acquise et l'influence qu'elles ont exercée durant tout le Moyen-Age. La liturgie romaine est sûrement, en Occident, celle qui prime toutes les autres par le prestige de son nom et la grande autorité dont elle a toujours joui, avant même qu'il ne fût question de l'imposer à toutes les églises latines. C'est vers elle comme vers un centre lumineux qu'on revient constamment pour la questionner sur ses premières manifestations et ses développements et pour retracer l'histoire de ses conquêtes ininterrompues sur les rites étrangers.

Le charme spécial qui s'attache à l'antique liturgie romaine est unique en son genre, en raison de son indéniable autorité et de l'importance dont elle n'a pas cessé de jouir. C'est aussi l'une de celles qui sont le mieux documentées et offrent par conséquent le champ le plus vaste aux recherches des spécialistes. Les protestants des différents pays n'échappent pas plus que les autres à l'attirance secrète et mystérieuse que continue à exercer le vieux rit romain : il poursuit dans le silence la glorieuse mission qui est la sienne d'établir partout l'unité, tout en respectant les traditions autorisées.

Dès la plus haute antiquité la prière eucharistique, qui forme la partie essentielle du saint sacrifice de la messe, a été mise en relief par toute une série de pièces liturgiques lui servant de préparation. Le nom peu élégant d'avant-messe a été choisi pour désigner cet ensemble, il a au moins l'avantage d'en marquer la fonction en le distinguant de la messe proprement dite. Pièces de chant, oraisons et lectures paraissent à peu près partout comme éléments de cette préparation. Tout récemment vient de paraître une édition hexaplaire des plus anciens témoins de l'antiphonaire romain ou recueil des antiennes et répons que l'on chante à la messe.

Une prochaine chronique fera connaître ce beau travail qui comble une lacune. — Les lectures étaient primitivement au nombre de trois : Prophètes ou autres livres de l'Ancien Testament, Épîtres de saint Paul, Évangiles. Les premières ont presque complètement disparu du rit romain et cela de très bonne heure; l'Épître et l'Évangile demeurent au contraire comme les deux lectures traditionnelles de l'avant-messe. Le Dr Frere, évêque anglican très versé dans la science liturgique, a consacré ses loisirs à l'étude approfondie de ces lectures. Les recueils qui les contiennent présentent comme le calendrier, précédemment étudié par le même auteur (1), toutes les marques de l'appartenance au culte local célébré en la ville de Rome. Tout ce que nous pourrions appeler au sens le plus exact les dévotions de la Rome chrétienne y figure au grand complet : les saints Apôtres Pierre et Paul, ses patrons particuliers; les saints martyrs qui ont versé leur sang sur le sol romain; d'autres, étrangers il est vrai à la ville éternelle, mais honorés d'une façon spéciale en raison de leur célébrité; puis, tous les sanctuaires que la ville des papes avait consacrés à tous ses saints protecteurs, avec la mention des stations qu'il était d'usage de faire dans ces églises de la communauté romaine : c'est toute sa vie liturgique qui reparaît dans les documents officiels, calendriers, sacramentaire, antiphonaire. Le livre où étaient consignées les lectures de l'évangile à l'avant-messe, ou évangéliaire, fait l'objet d'un récent travail de M. Frere (2), et l'auteur en annonce un autre, le troisième de la série, qui sera consacré au livre des lectures de l'épître. Il y a grand plaisir à signaler ces publications, dont l'importance ne peut échapper à aucun lecteur attentif. Elles n'ont pas d'autre but que d'éclairer le mieux possible les esprits en quête de la vérité historique, sur la question des origines du lectionnaire romain et de ses premiers développements. Il n'y a pas à insister trop sur les dates probables ni sur les noms de ceux qui ont dû procéder à sa rédaction. Là n'est pas le principal intérêt. Ce que les documents anciens permettent de

(1) Dr W.-H. Frere, *Studies in the early Roman Liturgy*. I, The Kalendar. Oxford, 1930. £ 1, 1.

(2) Dr W.-H. Frere, *Studies in the early Roman Liturgy*. II, The Roman Gospel. Lectionary. Oxford, 1934. £ 1. 5.

constater, c'est un état de choses antérieur au VIII[e] siècle, où la liste des évangiles de la messe dut être assez voisine de l'organisation qu'a connue saint Grégoire, s'il ne l'a pas réglée lui-même. Après la fixation de ce type ancien dont il existe plusieurs témoins, il restait encore bien à faire, pour la liturgie des dimanches en particulier. Au cours du VIII[e] siècle on a procédé à une seconde rédaction des listes d'évangiles; on pourvut à tout ce qui manquait encore, et l'on suppléa les indications qui faisaient défaut pour les messes des jeudis de carême instituées par le pape Grégoire II (715-731). Cette édition nouvelle qui pénétra en France, sans doute en même temps que le sacramentaire romain-grégorien, à la fin du VIII[e] siècle, eut comme celui-ci la faveur; c'est elle qui désormais paraît dans les manuscrits. Elle gardait les notes pleinement romaines qu'elle implantait sur le sol franc, s'employant ainsi déjà à faire l'union entre les églises et l'union avec Rome.

Les listes des évangiles ne paraissent pas toujours sous la même forme, tantôt en guise d'annotations en marge des passages de l'évangile, tantôt en appendice à des collections de la Bible ou des quatre évangiles, tantôt comme listes constituées à part contenant les fêtes selon l'ordre de l'année liturgique, avec la désignation de la lecture de l'évangile qui doit accompagner la messe en ces jours solennels. Une quatrième catégorie de manuscrits offre les lectures des évangiles transcrites en entier à leur rang, tout au cours de l'année ecclésiastique, selon l'ordre du calendrier. Ce ne sont pas les plus anciens témoins, ni les plus sûrs. On doit plus de crédit aux listes complètes données à la suite des copies du Nouveau Testament, fournissant les péricopes pour toutes les fêtes rangées selon l'ordre traditionnel. Ces listes se sont conservées en grand nombre, mentionnant toutes les additions qui se sont faites au IX[e] siècle et qui ont modifié peu à peu la teneur primitive du lectionnaire. La forme ancienne a fini par disparaître sous le nombre des accroissements, ou du moins elle a perdu quelques-uns de ses traits caractéristiques. Il est probable en particulier qu'anciennement les lectures se suivaient d'après l'ordre normal des évangiles, en dehors des grandes solennités et des temps privilégiés de l'année qui avaient des péricopes spéciales. On saisit encore des vestiges de ces séries continues, qui ont laissé des traces

aisément reconnaissables dans d'autres recueils de la liturgie. Les lectures et les pièces de chant empruntées à l'Écriture représentaient aussi bien que possible la totalité des livres sacrés d'où elles étaient tirées.

Le calendrier

Tous les livres de la liturgie romaine ont leur éloquence particulière, car ils nous parlent comme des témoins fidèles des formes diverses qu'a revêtues le culte. Dans le calendrier il est aisé de voir bien autre chose que de simples nomenclatures. Ce sont comme des galeries de souvenirs très vivants rappelant les noms qu'a honorés le plus la dévotion du peuple chrétien. Le document que commente M. Th. Klauser n'est pas des plus anciens, puisqu'il ne date que du XIII[e] siècle (1), et il est fragmentaire. Mais il ne laisse pas de doute sur son origine romaine, car il est inscrit sur les murs de l'antique basilique des Quatre-Saints-Couronnés près de Saint-Clément. Depuis sa découverte par M. A. Muñoz, il a été souvent fait mention de ce précieux calendrier. M. Klauser en donne le texte intégral, en signalant toutes les lacunes regrettables, et en faisant suivre chacun des mois, représentés dans le document en tout ou en partie, d'une annotation très soignée. On reconnaît au passage les mentions relatives à l'ancien sanctoral romain, et l'on remarque la survivance de plusieurs mémoires propres au vieux calendrier gélasien du VI[e] siècle. L'auteur s'est attaché surtout à marquer le caractère et la provenance des notices additionnelles, assez peu nombreuses encore, mais bien conformes à ce que l'on sait par ailleurs des accroissements du sanctoral romain au XIII[e] siècle. Les influences franciscaines se sont déjà fait sentir; à plus forte raison s'explique-t-on la présence d'un assez grand nombre de saints papes dont les noms ont en effet reçu droit de cité dans le calendrier romain dès la fin du XI[e] siècle. A signaler aussi les fêtes adoptées à Rome à l'exemple des collections liturgiques françaises qui avaient déjà exercé une grande influence sur le vieux rit romain et

(1) Theodor Klauser, *Ein Kirchenkalender aus der römischen Titelkirche der heiligen Vier Gekrönten*. Extrait de *Scientia sacra*. Düsseldorf, 1934.

lui avaient fait adopter plus d'un usage importé d'au-delà des Alpes : celui en particulier de fêter chacun des apôtres et des évangélistes à leur date respective. Le calendrier de la basilique des Quatre-Couronnés se rapproche déjà de nos coutumes actuelles, mais il reste très romain; il atteste, mieux qu'on pourrait le croire au premier abord, le maintien des traditions anciennes.

Le cérémonial

Il ne s'agit pas de nos rites modernes, tous vénérables du reste par le fait qu'ils sont autorisés et qu'ils se tiennent eux aussi dans la ligne de la tradition. Mais ici il est question de l'antique cérémonial romain décrit par les *Ordines* datant des VIII[e] et IX[e] siècles. Ce n'est pas sans surprise qu'on apprend à le reconnaître à Lyon, dans cette liturgie très spéciale que peut-être on s'était trop habitué à considérer comme un témoin des rites gallicans. Dom Denys Buenner s'est attaché à démontrer qu'au contraire la liturgie lyonnaise se recommande directement de l'ancien rit romain (1). L'auteur traite des origines, retrace l'histoire du rit et ses vicissitudes, décrit enfin l'état présent de cette liturgie dont la solennité peu commune ne manque pas de provoquer bien des réflexions et soulève bon nombre de questions assez complexes. On croyait trop facilement jusqu'à présent que tout cet ensemble venait d'Orient comme beaucoup d'autres traits particuliers à la ville de Lyon. Cette assertion ne résiste pas à l'examen des textes. Tout prouve au contraire qu'à Lyon, comme en la plupart des grandes cités de la Gaule du VIII[e] siècle, à la liturgie gallicane, démodée et déconsidérée, a été substituée la liturgie romaine. Le privilège peu commun de Lyon fut au cours des âges de conserver plus intacts qu'ailleurs les anciens usages romains; aujourd'hui encore ils se laissent deviner dans les cérémonies pontificales de la messe lyonnaise dont tous les détails s'expliquent à la lumière des anciens documents romains. Il suffit du reste de questionner l'histoire de la Primatiale de Lyon pour savoir qu'au début du IX[e] siècle la liturgie romaine imposée par Charlemagne

(1) Dom Denys Buenner, O. S. B., *L'ancienne liturgie romaine. Le rit lyonnais*. Lyon, 1935. In-8° 350 p. 30 fr.

fut adoptée par l'évêque Leidrade, l'un des plus illustres parmi les successeurs de saint Pothin. Ce prélat avait fréquenté l'école du palais à Aix-la-Chapelle et y avait étudié parmi les disciples du célèbre Alcuin. Il avait déjà connu le rit romano-grégorien dans son monastère de Freysing où l'on s'y conformait; il apprit à le mieux connaître à l'école d'Alcuin, et il se renseigna aussi sur le chant, en sorte qu'en arrivant à Lyon en l'an 800 le nouvel évêque introduisit dans son diocèse les vraies traditions romaines. C'est lui-même qui l'affirme en deux pièces authentiques qui nous ont été conservées : c'est le double rapport qu'il adressa vers 813 à l'empereur sur l'état de sa ville épiscopale et sur les propriétés de l'évêché. Leidrade disait en particulier avoir reçu de bonne source les livres romains contenant les prières et les chants de la messe, le lectionnaire, et l'homiliaire pour l'office. Il avait tout ce qu'il fallait pour implanter à Lyon le pur rit romain. Il agit prudemment : il conserva en même temps quelques vestiges des anciens rites gallicans, tout spécialement celui de la bénédiction épiscopale, qui se place encore après le *Pater* de la messe pontificale selon le rit lyonnais. Nous avons là un exemple du fait constaté plus haut à propos du calendrier : l'introduction dans le rit romain, prescrit par Charlemagne, d'éléments empruntés aux liturgies gallicanes. Ces additions intéressaient le cérémonial de la messe et l'administration des sacrements. Nos livres actuels portent des traces indéniables de ces additions. Elles furent connues à Lyon au X^e^ siècle, peut-être par l'intermédiaire de la grande abbaye de Cluny avec laquelle Lyon était en rapports constants. Les rites de Lyon influencés par les rites clunisiens ont à leur tour exercé leur influence sur les églises des environs, notamment à Grenoble, où saint Bruno les adaptera à ses us de la Chartreuse. Paris et Sens, Rouen, Tours et Reims observèrent aussi des rites analogues et jusqu'au XVI^e^ siècle gardèrent mieux qu'aucun autre pays d'Occident les vieux rites romains agrémentés d'usages français.

Lyon resta plus fidèle que toutes les autres églises à la tradition du IX^e^ siècle, on s'y tint plus à l'écart des modifications et des nouveautés. Malheureusement les innovations tellement en faveur au XVIII^e^ siècle triomphèrent de la résistance héroïque des chanoines et finirent par s'imposer.

On conserva du moins le cérémonial antique, mais les textes vénérables en usage depuis si longtemps furent supprimés définitivement. Ceux de la messe quotidienne sont maintenant ceux de la liturgie romaine officielle; mais l'ordinaire de la messe, c'est-à-dire l'ensemble des cérémonies et des formules communes employées à la messe, est demeuré ce qu'il était au X^e^ siècle. C'est surtout à la messe pontificale que les rites anciens se retrouvent, faisant écho à l'ancien cérémonial des *ordos* romains. Les cortèges qui accompagnent l'archevêque sont ceux qui entouraient le pape à Rome dès le VII^e^ ou VIII^e^ siècle : les sept acolytes portant des cierges, les sept sous-diacres, autant de diacres, dix prêtres enfin représentant tout le clergé et destinés à concélébrer réellement avec le pontife. Ils figurent à la procession au début de la messe, et font partie de celle qui se célèbre au cours de la messe en souvenir de l'offrande solennelle. Tous participent enfin à la communion générale. Vestiges précieux du passé, qui montrent surtout l'attachement profond de l'ancienne métropole du Primat des Gaules aux vénérables traditions de l'Église romaine.

Le dimanche chrétien

Il se trouve que l'un des témoignages les plus anciens relativement au dimanche appartient à l'illustre église de Lyon. Saint Irénée est l'un de ceux qui insistent sur ce fait si intéressant, déjà nettement établi au II^e^ siècle, que le dimanche chrétien est une perpétuelle fête de Pâques et un mémorial constant de la Résurrection du Christ. Mgr C. Callewaert a réuni et commenté ces témoignages (1) en montrant de quelle façon le dimanche chrétien a supplanté l'ancien sabbat du culte mosaïque. Saint Irénée mentionnait l'usage de ne pas fléchir les genoux pendant les prières, le dimanche, en l'honneur de la Résurrection. Trente ans plus tôt, vers 150, c'est un témoin romain, ou du moins écrivant à Rome, le philosophe saint Justin, qui rapportait tout au long le fait pour la communauté chrétienne de se réunir le « jour du soleil » en souvenir du premier jour de la création

(1) Mgr C. Callewaert, *De Jeruzalemsche oorsprong van den Zondag.* Extrait de *Ons Liturgisch Tijdschrift.* 1935. 32 p.

et surtout parce qu'en ce même dimanche le Sauveur est ressuscité d'entre les morts. Dès 107-110, saint Ignace d'Antioche, se rendant à Rome pour subir le martyre, chantait également les louanges non plus du sabbat juif, mais du premier jour chrétien où notre vie s'est relevée de la mort. Même témoignage en l'épître dite de Barnabé; et la Didachè du Ier siècle, contemporaine de l'Apocalypse, décerne déjà au « dimanche » son nom qui fera fortune, « le jour dominical du Seigneur ». Depuis les origines on avait bien compris que la célébration de la cène eucharistique appartenait essentiellement à ce « jour du Seigneur », les Actes des Apôtres le laissent bien entendre. Le nom primitif était cependant complètement juif : la *prima sabbati* était calculée en rapport avec le sabbat. C'est à Jérusalem qu'on avait commencé à désigner ainsi le jour où le Sauveur était sorti du tombeau. On ne tarda pas à baptiser ce premier jour de la semaine et à lui donner son nom chrétien qu'il porte encore.

Le chant et la musique sacrée

Rien n'est indifférent de ce qui contribue à la dignité du culte chrétien. Dès l'antiquité l'Église romaine s'est signalée entre toutes par son zèle pour le chant liturgique. En possession de recueils traditionnels de pièces de chant destinées à l'office et à la messe, elle s'est prêtée très volontiers aux désirs des pontifes et des rois eux-mêmes lorsqu'ils lui ont demandé communication de ses livres officiels pour les faire adopter dans leurs églises ou leurs états. Lorsque des abus invétérés ont menacé de faire sombrer les anciennes traditions, Rome est intervenue pour remettre les choses au point. Les récentes prescriptions de Léon XIII et de Pie X rejoignent les réformes de Benoît XIV et font écho aux préoccupations constantes des pontifes romains pour les formes extérieures du culte. Le R. P. A. Hanin, S. J., a fait œuvre utile en réunissant les principaux documents pontificaux relatifs à la question du chant liturgique et de son accompagnement (1). Il a voulu constituer « un petit code liturgique de la musique d'église ». Rien de plus instructif que de relire les pages

(1) R. P. A. Hanin, S. J., *La législation ecclésiastique en matière de musique religieuse*. Tournai, Desclée, 1933. In-8°, 112 p.

vibrantes de Sa Sainteté Pie X concernant les légitimes exigences de la liturgie sur le terrain des pièces musicales interprétées à l'église. Il y a d'abord le choix qui doit toujours être guidé ou du moins surveillé par l'autorité ecclésiastique. Le chant des psaumes, ce chant qui a fait pleurer de joie le grand saint Augustin, ce chant si en honneur chez les premiers chrétiens devrait suffire à tout, à la messe comme à l'office. Cependant l'Église, toujours mère attentive, se rend aux respectueuses demandes de ses enfants et admet les compositions musicales pourvu qu'elles présentent un caractère nettement religieux : condescendance dont elle compte bien qu'on n'abusera pas. Il y a aussi la manière qui importe beaucoup. Il faut une louange qui soit en tout digne de la majesté divine. Les anciens, et saint Benoît au chapitre XIX de sa Règle a fait comme eux, aimaient à appliquer à la prière liturgique le *psallite sapienter* du psaume XLVI; chanter avec goût, avec esprit de religion, avec toutes les meilleures dispositions intérieures, tout le soin et tout le zèle qu'on peut apporter à cette œuvre essentielle! Tout est contenu dans cette invitation du psalmiste, et c'est bien ce qu'ont voulu faire comprendre les Souverains Pontifes en insistant sur la dignité que doit toujours revêtir l'art sacré sous toutes ses formes. Et ce qu'ils veulent faire naître dans les âmes de tous les fidèles en rappelant les prescriptions en vigueur, c'est non seulement le respect, mais surtout un amour sincère pour la grande prière de l'Église, à laquelle tous peuvent et doivent participer dans la mesure du possible. Le R. P. Hanin a réuni et traduit en français les principaux documents pontificaux relatifs à cette question si importante. Peut-être, à côté de sa publication très appréciée, y aurait-il place pour un recueil encore plus complet où pourraient figurer, avec introductions et sobres commentaires, les instructions romaines portant sur le renouveau liturgique et les réformes déjà opérées en ce sens.

L'opuscule récent de M. l'abbé Jean Beilliard, Directeur au Grand Séminaire d'Arras (1), est conçu sur un plan analogue à celui du R. P. Hanin, mais plus restreint. Ce sont encore le *Motu proprio* de Pie X et la constitution de Pie XI qui font

(1) Jean Beilliard, *Directoire pratique de chant liturgique précédé des instructions pontificales*. Paris, Desclée, 1935. In-16, 84 p.

l'objet principal de la publication ; et les deux pièces reproduites en français sont suivies d'un certain nombre de règles très pratiques destinées à favoriser les progrès du chant grégorien dans les paroisses. Elles se rattachent à un double principe, qui vise le texte qui désormais s'impose, et la manière de l'interpréter. Le retour aux saines traditions du chant liturgique romain s'offre comme le seul moyen de réaliser cette perfection de la prière dont l'idéal, pour être très élevé, n'en reste pas moins à la portée du peuple chrétien, précisément parce qu'il s'agit de remettre partout en honneur le plain-chant grégorien, c'est-à-dire un répertoire de mélodies généralement assez simples et populaires qui sont toutes pénétrées du vrai sens de la religion. Seul ce chant des simples fidèles « élève réellement les âmes vers Dieu, parce que sa mélodie est toujours saine, chaste, sereine... elle ne se sert pas plus du monde inférieur qu'elle n'y ramène... tout a été combiné pour l'adapter à sa fonction », qui est de seconder la prière et de la rendre plus fervente.

L'archéologie romaine

C'est vers Rome encore que nous ramènent de récentes publications intéressant de très près la question liturgique. Le cadre où s'est déroulé pendant tant de siècles déjà l'ensemble des cérémonies pontificales est pour tous les cœurs chrétiens un centre d'attirance auquel on ne résiste pas. Une force mystérieuse continue à émaner de ces vénérables sanctuaires romains si souvent visités, et les impressions profondes qu'y ont ressenties d'innombrables pèlerins au cours des siècles n'ont pas cessé d'exercer leur bienfaisante influence sur les âmes. C'est à l'un de ces pèlerins, à ce *Romée* des temps présents que s'adresse le récent ouvrage publié sous son nom (1). Les auteurs de *Romée* ont des pages qui rappellent l'inoubliable *Parfum de Rome* ; ce n'est pas peu dire. Le ton est sensiblement le même, tout pénétré de respect pour les grandes traditions romaines, avec plus de souci constant pour la vérité historique ; c'est en tout cas le même désir pro-

(1) Noële M. Denis et Robert Boulet, *Romée ou le pèlerin moderne à Rome*. Paris, Desclée, 1935. In-8°, 952 p. 40 fr.

fondément sincère de faire aimer les choses de Rome chrétienne. On peut discuter telle ou telle opinion, et goûter plus ou moins certaines appréciations. Dans l'ensemble on ne peut que se réjouir de voir les antiques souvenirs de la cité des papes et des martyrs reparaître d'une façon si vivante. On n'a du reste rien négligé pour donner à la description des sanctuaires toute l'exactitude scientifique qu'il est possible d'atteindre sans cependant faire étalage d'érudition. La très riche bibliographie et les tables qui terminent le volume prouvent qu'on peut se fier à la compétence qu'ont acquise les auteurs en étudiant sur place et en puisant leurs renseignements aux bons endroits. Ajoutons que le format adopté pour la publication est des plus attrayants et facilite grandement la lecture de ces notices toujours instructives.

Le livre de M. Mabille de Poncheville se recommande surtout par sa riche illustration (1). L'idée est encore excellente; on accompagne avec plaisir l'auteur dans les différents quartiers de Rome qu'il décrit en fin connaisseur. Les vues bien reproduites permettent de reconnaître les endroits les plus visités; elles suppléent à la sobriété des notices, réduites souvent à de simples indications qu'on aurait voulu plus développées. Les impressions sur la Rome païenne et sur la Rome contemporaine, voisinent dans le récit avec les souvenirs chrétiens; mais ceux-là sont manifestement les mieux mis en lumière, ceux qui retiennent le plus l'attention. Le livre contient un chapitre sur la Cité du Vatican, qui donne bien le ton de tout l'ouvrage. C'est un chapitre d'actualité, mais aussi un hommage filial et religieux à la Rome des papes, à l'Église et à ses institutions, à son culte et à son magistère doctrinal. C'est là ce qu'on aime à retenir de cet ouvrage qu'on aurait voulu plus détaillé, sur certains points surtout qui ne sont effleurés qu'en passant.

Dom P. de Puniet.

(1) Mabille de Poncheville, *Collines de Rome*. Paris, Bloud, 1935. In-4°, 260 p.

« L'art de Prier » de Guillaume d'Auvergne

Depuis plusieurs années, Guillaume d'Auvergne est étudié par les historiens de la théologie médiévale; à diverses reprises (1) ils ont signalé la part originale — pas toujours aussi heureuse qu'originale — prise par l'évêque de Paris au renouveau théologique du XIII[e] siècle. C'est une contribution à la doctrine spirituelle de Guillaume qu'apporte le R. P. Lingenheim en publiant son *Essai sur la Rhétorique divine* (2). Élève de Monsieur Vernet, le jeune auteur a réalisé, pour une part, le désir de son docte professeur qui souhaitait naguère « voir la théologie de Guillaume d'Auvergne étudiée à fond ».

Tempérament de réactionnaire que celui de Guillaume de Paris, il pense contre quelqu'un ou à l'occasion de quelqu'un; aussi est-ce à bon droit que l'auteur intègre la Rhétorique divine dans une réforme du Clergé dont le *De Collatione beneficiorum* serait une autre manifestation. Évêque de Paris depuis une dizaine d'années, Guillaume est frappé du laisser-aller des offices religieux. « Au chœur on parlait d'affaires, mais on ne priait pas; au lieu de proférer saintement les syllabes des psaumes, les clercs changeaient le chœur en vaste dortoir... Il faut réagir et apprendre la manière de bien prier à ceux qui se destinent à cette mission, afin que, connaissant les principes de leur profession, ils l'exercent honorablement (3). » Pour ce faire Guillaume écrira son traité *Rhetorica divina seu Ars oratoria eloquentiae divinae.* Sous la forme d'un traité de rhétorique, l'Évêque veut doter les ministres de l'Église d'un livre analogue à ceux qu'Aristote, Cicéron, Quintilien, ont écrits pour les orateurs profanes.

Deux grandes parties dans le traité : une première (calquée sur le *De inventione* de Cicéron) où viennent les six parties

(1) Voir Tables du *Bulletin Thomiste* au mot « Guillaume d'Auvergne » où se trouvent signalées les plus récentes études.

(2) P. Jérôme Lingenheim, des Missions africaines de Lyon, *L'art de Prier, Essai sur la Rhétorique divine de Guillaume d'Auvergne.* Lyon, Bosc et Riou, imprimeurs-éditeurs, 1934.

(3) *Rhétorique,* cap. 39, 41.

de l'*oratio* ; une seconde présente une théorie de la prière basée sur l'interprétation allégorique et symbolique de l'Écriture. Sachons gré à l'auteur d'avoir ordonné tous les éléments épars et de nous avoir présenté en quelques chapitres faciles à lire (1) les théories de l'Évêque de Paris sur la prière. L'*oratio* dont traite Guillaume s'entend de la prière vocale, surtout considérée comme prière de demande ; c'est celle-là qui se prête le mieux à une mise en parallèle avec l'*oratio rhetorica*. Il écarte, sans pour cela les nier, les autres formes de la prière et rejette les définitions qui ne traitent pas la prière comme un discours (2). La prière étant un discours, Guillaume invite l'orant religieux à reproduire les sentiments et les actes conseillés par les théoriciens profanes, mais à la condition de les transposer. Transposition nécessaire, car prier n'est pas convaincre Dieu mais se bien disposer soi-même. Qu'à l'instar de l'orateur profane il s'essaie à gagner la bienveillance de Dieu, pour cela pas de voie plus sûre que l'humilité et la louange. Après ces actes d'humilité et d'adoration en guise d'exorde, que le « plaideur » spirituel expose les faits, c'est-à-dire fasse la confession de ses fautes et introduise sa requête, son recours en grâce. Pour retrouver ce qui était perdu, pour rentrer en grâce, il faut donner des garanties, d'où par analogie avec l'éloquence judiciaire le recours aux Saints, à la Vierge, au Christ, nos témoins spirituels. L'*oratio spiritualis* touche à son terme, toutes les ressources de l'argumentation ont été mises en œuvre : il reste à conclure, à reprendre brièvement les preuves et les faits.

On pourrait croire que la *Rhétorique divine* finit avec la péroraison de l'*oratio*, pourtant Guillaume n'a point encore épuisé son sujet. Il sait que la prière de demande n'est pas la seule prière, et, malgré son avertissement du début, il nous parlera de cette autre prière où l'orant parle à Dieu de Dieu seul. Ainsi se complète « l'art de prier ».

(1) Il est regrettable que le texte soit émaillé de tant de fautes d'impression, tout comme on pourrait souhaiter que l'auteur indiquât plus clairement quand il traduit Guillaume et quand il le commente.

(2) Si on comprend que la définition de Jean Damascène : « La Prière est une ascension de l'âme vers Dieu », ait été rejetée par Guillaume, on s'étonne un peu de ne pas lire l'autre définition du même Jean Damascène : « Petitio decentium a Deo », reprise par saint Thomas dans son Commentaire sur le IV[e] livre des Sentences au milieu de considérations analogues à celles de Guillaume de Paris.

Dans le chapitre VIII[e] : « Place de la Rhétorique dans la Spiritualité médiévale », nous avons sans contredit la part la plus originale du jeune docteur lyonnais. Un relevé exact des citations scripturaires, patristiques et profanes, nous donne un aperçu très général et très vague des sources de Guillaume. Les Pères sont-ils connus directement ou à travers les florilèges ? Qui le dira avec précision ? L'auteur croit à la connaissance directe des traités de Rhétorique de Cicéron et de l'un ou l'autre écrit patristique, on eût aimé pour ce dernier point surtout avoir quelques détails. Suffit-il de nommer, parmi les principaux devanciers de Guillaume, Hugues de Saint-Victor ? Et ne conviendrait-il pas de mentionner également Richard de Saint-Victor, ce grand théoricien de la mystique du Moyen Age ? Quant aux écrivains postérieurs à Guillaume d'Auvergne, on regrettera que l'auteur se contente de souhaiter voir dressée la liste des écrivains influencés par la *Rhétorique divine*. L'établissement d'une première liste ne lui revenait-elle pas, et n'est-ce pas tourner un peu court que de passer de Guillaume († 1249) à Jean Gerson († 1429) ? N'y avait-il donc personne d'autre à signaler que le dominicain Ulrich de Strasbourg ? Nous ne sommes pas bien sûr qu'une comparaison entre la *Rhetorica divina* et le *De forma orandi* d'Albert le Grand eût été inutile, sans parler d'un rapprochement qui aurait eu son intérêt entre l'œuvre de Guillaume et quelques passages (1) de saint Thomas au IV[e] livre des Sentences. Mais il est toujours un peu délicat d'imposer ses vues à un auteur, aussi laissons ces critiques, qui ne diminuent en rien l'intérêt et le mérite de cette thèse doctorale. Un vœu, en terminant : souhaitons que le P. Lengenheim poursuive ses études sur la spiritualité de Guillaume d'Auvergne et nous donne une étude sur le *De claustro animae* de l'Évêque de Paris.

Angers. fr. G.-L. DANTINNE, O. P.

(1) La lecture de saint Thomas (*IV Sent.*, dist. 15, question IV) et du traité de Guillaume d'Auvergne offre çà et là quelques ressemblances dans les rapprochements aux traités de Rhétorique ; cela eût valu la peine d'être signalé ; non moins que l'interprétation semblable d'un texte de saint Jean (IX, 31) donnée par saint Thomas (II[a] II[ae], q. 83, a. 16) et Guillaume de Paris.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne).